Litera – 6

Felsefe, Etik – 1

İslam Ahlâk Teorileri, Macit Fahri

Özgün Adı: *Ethical Theories in Islam*, Majid Fakhry

Çeviri: Muammer İskenderoğlu (1-152. sayfalar arası ve Ek III);
Atilla Arkan (153-280. sayfalar arası ve Ek I, II, IV)

Kapak Tasarımı: Paralel Ajans

Baskı: Çınar Matbaacılık

Redakte: Ferruh Özpilavcı

Mizampaj: Abdulkadir Coşkun

İstanbul-2004

ISBN 975- 6329-01-7

İcadiye-Bağlarbaşı Yolu 59/3 İcadiye 34674
Üsküdar-İstanbul
Tel: 0(216) 492 43 92–Fax: 0 (216) 341 59 92
Web: www.literayayin.com
e-mail: litera@literayayin.com

11.016.000

MACİD FAHRİ

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

ETHICAL THEORIES IN ISLAM

Çeviri: Muammer İSKENDEROĞLU – Atilla ARKAN



Çevirmenler:

Atilla ARKAN Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans (*İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul, 1994) ve doktorasını (*İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, 2001) tamamladı. Halen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Muammer İSKENDEROĞLU Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra Manchester Üniversitesi'nde yüksek lisans, Birmingham Üniversitesi'nde doktorasını (*Fakhr al-Din al-Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: E. J. Brill, 2002) tamamladı. Halen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesidir.

İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DİNÎ AHLÂK

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Girişte de açıkladığım gibi, İslam ahlâk teorilerine dair bir inceleme sunma girişimimde, daha çok İslam ahlâk düşüncesinin teorik yönü üzerinde yoğunlaştım. Dolayısıyla görevimin, sosyal göndermeleri veya pratik uygulamaları göz önünde bulundurmaksızın, öncelikli olarak ahlâkî kavramların ve varsayımların felsefî analizini yapmak olduğunu düşündüm. Aslında kitabımın bazı tanıtımlarında değinilen 'pratik ahlâk' kavramı, bana çelişkili bir kavram olarak görünüyor. Ahlâk tartışmalarında, genellikle pratik davranışla bir ilgisi olmayan ve çoğu durumda da onunla çelişen kavram ve varsayımları ayırdetmeye çalışırız. Bu açıdan ben Ahlâk'ın konusu olan değerler -olması gerekenler- alanının gerçekler alanından veya gerçekte ne olduğundan tamamen farklı olduğu hususunda Immanuel Kant, G. E. Moore ve Ludwig Witgenstein gibi filozoflara katılıyorum.

Benimsediğim bu yaklaşımla tamamen turarlı olduğumu iddia etmiyorum. Fakat, en azından İslam'daki teolojik, felsefî ve dinî ahlâk teorileri hakkında tutarlı bir sunum yapmaya çalıştım. Bu bağlamda bazı eleştirmenlerimin beni yanlış anladığını düşünüyorum. Fakat, diğer eleştirmenler, temel İslam ahlâk teorilerine dair bugüne kadar yapılmayan özet bir sunum denememi takdir ettiler. Bu sunum son önemli ahlâk yazarı olan Devvânî'nin yaşadığı 15. asır sonrasına uzatılabilir mi sorusu bazı eleştirmenler tarafından da ifade edilen haklı bir sorudur. Fakat, gerçek şu ki 15. asır sonrası literatürü incelediğimizde, İslam ahlâk bilgimize önemli katkı sağlayan bir ahlâk eseri bulmakta zorlanırız. Bu kanaat modern ahlâk eserleri için de geçerlidir. İşrâkî filozofların, özellikle de Molla Sadra'nın görüşlerini tartışmanın faydalı olabileceğini inkâr etmiyorum. Fakat, İslam Yeni Eflâtunculuğu ve Sûfizmini bir dereceye kadar uyumlu hale getirmenin dışında, İşrâkî filozofların İslam'daki felsefî ve dolayısıyla da ahlâkî tartışmalara çok az bir katkı sağladıkları iyi bilinmektedir.

Sûfî ahlâkı ihmal etmemle ilgili olarak sadece girişte söylediklerimi burada tekrar etmek istiyorum:

Sûfî düşüncedeki teorik unsurlar genel olarak önemsizdirler.

Sûfî ve felsefî ahlâkın birleşmesine verilebilecek en güzel örnek olan Gazzâlî'nin ahlâk anlayışını burada sundum.

Diğer Sûfîlerin ahlâk teorilerini araştırıp sunmayı da başka yazarlara bırakıyorum.

Bana ulaşan eleştiri ve yorumların ışığında, İbn Sînâ dışında ilk baskıda incelenen ahlâk yazarlarına yeterince yer ayırdığımı düşünüyorum. Bu nedenle İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât* adlı eserinin 'İnayet: Kötülüğün İlâhî Takdire Nasıl Girdiğine Dair' adlı bölümün tercümesini sunarak bu baskıya ekliyorum. Bu meşhur Yeni Eflâtuncu filozof, genel olarak Yeni Eflâtuncu gelenekte ve Kur'ânî dünya görüşünde önemli bir yer işgal eden kötülük problemiyle diğer Müslüman filozoflardan çok daha detaylı olarak ilgilendi. Müslüman filozoflar ve daha az oranda da olsa Müslüman teologlar, ahlâk tartışmalarında bu konuya hak ettiği önemi vermediler. Bu ek ve de bibliyografik ek'in bu kitabın yeni edisyonunu İslam felsefesi, ahlâk ve genel olarak kültür tarihi araştırmacıları için daha faydalı kılacağını ümit ediyorum.

Macid Fahri,
Washington,
D. C.

Nisan, 1994

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

İslam'da ahlâkî düşüncenin temel yönlerini açıklama girişiminde iki farklı metottan biri tercih edilmek durumundadır; ya basitçe kronolojik gelişme çizgisini takip eden tarihsel veya yatay metod, ya da bir anlamda dikey olarak temel ahlâk konularını ele alan analitik veya şematik metod. Bu eserde ben, ilk metodu tümüyle ihmal etmemekle birlikte ikinci metodu benimsemeyi tercih ettim. Neticede ortaya çıkan temel ahlâk teorileri tipolojisi, nassî (nassa dayalı) ve felsefî türlerin bunun iki zıt kutbunu oluşturduğu açıkça belirtilmiş bir yapı içinde sunulmuştur. İlk tür, büyük oranda nassın metnine, yani Kur'an ve Peygamber'in hadislerine dayanırken, ikinci tür, kıyasî veya aklî metodları çok daha fazla kullanır ve nihâî olarak da Yunan ahlâkına dayanır. Diğer ahlâkî oluşumlar da bu iki zıt kutup arasında yer alır: Bir dereceye kadar felsefî kategori ve kavramlarla belirlenmiş kelâmî ahlâk ve her ne kadar aklî metodları tam anlamıyla ihmal etmese de yine de felsefî ahlâka daha az bağlı kalan dinî ahlâk.

Bu durumda elinizdeki eser sırasıyla (a) Nassî ahlâk, (b) Kelâmî ahlâk, (c) Felsefî ahlâk ve (d) Dinî ahlâk türlerini inceleyen dört kısma ayrılmıştır.

İslam ahlâkı diye bir şeyin olup olmadığı sıkça sorulan bir sorudur. Bu soruyu soran kişi müslüman fert ve grupların dinî ve kurumsal hayatlarının kuralcılığı ve şekilciliğinden ve buna ilave olarak müslüman yazarların klasik ve post-klasik dönemler boyunca özellikle de edebî, linguistik, felsefî, tarihsel, kelâmî ve bilimsel konulara yaptıkları büyük katkılarla karşılaştığında, ahlâkî ve siyasi tartışmalara oldukça az katkı sağlamalarından açıkça şaşkınlık duymaktadır. Elinizdeki bu eser, İslam düşüncesindeki ahlâkî malzemeyi mümkün olduğunca nesnel olarak sunmayı hedefleyen mütevazi bir teşebbüstür. Bu eserde eleştiri veya değerlendirme, mümkün olduğunca arka planda tutulmaya çalışılmıştır.

İslam ahlâkı ile ilgili özellikle de Avrupa dillerindeki modern çalışmalar, sayı ve alan bakımından oldukça sınırlıdır. En erken muhtasar sunumlardan biri olan De Boer'in "Ethics and Morality (Muslim)" (Hasting'in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, 1908-1921, adlı eseri içinde) adlı makalesini, 1953 yılında D. M. Donaldson'un *Studies in Muslim Ethics*'i izledi. Bu makale, Arap ve Fars ahlâkı ile ilgili bolca malzeme içermekle beraber bu malzeme çok düzensiz bir şekilde sunulmuştur. Daha yakın bir dönemde G. F. Hourani Islamic Rationalism (1971) başlığıyla Kâdı Abdülcebbâr'ın ahlâkıyla ilgili sistematik bir eser yayınladı. Bunu takiben Muhammed Ahmed Şerif'in Ghazâlî's Theory of Virtue adlı çalışması yayınlandı. Bu eserlerin her biri İslam ahlâkının önemli taraflarına yapılmış değerli katkılardır.

Muhammed Arkoun'un felsefî ahlâka, özellikle de İbn Miskeveyh'in ahlâkına katkısı büyük önem arz eder. Onun *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı Fransızcaya tercümesi (1969) ve Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siécle: Miskawayh, philosophe et historien (1970) adlı eserde bu filozofun ahlâkını sistematik şekilde sunması özellikle kayda değerdir. Constantine K. Zurayk'ın *Tehzîb*'i, bu önemli eserin 1966'da yapılan kritikli neşrini müteakip, *The Refinement of Character* (1968) adıyla İngilizceye tercüme etmesi de aynı derecede önem arz eder. Arapça ve Avrupa dillerindeki dergilerde çıkan yayınlar burada tartışılamaz, fakat bu yayınlara dipnotlarda atıf yapılıp bunlar kitabın sonundaki bibliyografyada verilecektir.

Bu kitapta tartışılan Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî gibi bir çok yazarın nazarî katkı ve tarihsel önemleri için okuyucu benim *İslam Felsefesi Tarihi* adlı eserime başvurabilir. Elinizdeki eser bir anlamda bu eserin ahlâk alanındaki boşluklarını doldurmaya yönelik bir girişimdir.

Elinizdeki eserin ortaya çıkmasına bir şekilde katkıda bulunan bir çok kurum ve şahsa burada teşekkür etmeyi bir görev addeyiyorum. Bu bağlamda Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden 1974-75 yıllarında aldığım izin döneminde araştırmalarımı gerçekleştirme imkânı sağlayan Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'ne; bu eserde yer alan iki seminer materyalini dinleyiciye sunma fırsatı sağlayan Felsefe ve Klasik

Çalışmalar Bölümü'ne minnettarım. Bu seminerleri düzenleyen ve yöneten Profesör Gregory Vlastos ve David Furley'e, bu ve diğer özel tartışmalarımızın verdiği heyecandan dolayı teşekkür borçluyum. Arapça *Nikomakhos'a Etik* el yazmasını bana ödünç verdiği ve İslam'da felsefî ahlâkın bazı yönlerini Harvard'da sunma imkânı sağladığından dolayı, Profesör Muhsin Mehdi'ye minnettarım. Yine East Lansing'deki Michigan Devlet Üniversitesi'nden Profesör Fevzi Neccar'a ve Buffalo'daki New York Üniversitesinden Profesör George F. Hourani'ye bana bu üniversiteleri ziyaret edip, buralarda İslam'da felsefî ahlâkın diğer yönleri ile ilgili konuşma imkânı sunmalarından dolayı teşekkür borçluyum.

Macid Fahri,
Lübnan,

Kasım, 1985

GİRİŞ

Ahlâk teorisi, doğru fiil ve kararların tabiat ve esaslarını ve bunların ahlâkî olarak övgü ve yergiye değer olduğu iddiasını temellendiren prensiplerin aklî bir sunumudur. Bu nedenle ahlâkî inceleme her zaman ahlâkî kavramların tanımına, ahlâkî hükümlerin haklılığına veya değerine, buna ilaveten de doğru ve yanlış fiil veya karar ayrımına özellikle vurgu yapar. Her bir ahlâk sisteminin mükemmel olabilmesi için, ahlâkî incelemenin bu yönlerini tek tek ve tutarlı bir şekilde yeterince ele alması gerekir.

Müslümanın ahlâkî, dinî ve sosyal hayatının merkezinde yer alan Kur'an, her ne kadar İslamî prensiplerin tümünü içerse de, tam anlamıyla bir ahlâk teorisi sunmaz. Dolayısıyla bu prensiplerin nasıl açığa çıkarılması gerektiği İslam ahlâk araştırıcıları için büyük bir önem arzeder. Bu araştırmanın faydalı bir şekilde yapılabileceği, Kur'an metnine dayanan üç verimli alan bulunmaktadır: Kur'an tefsiri, fıkıh ve kelâm. Hint, Yunan, Hristiyan ve diğer yabancı etkilerin düşüncelerini belirlemesi nedeniyle, teorik ve ahlâkî iddialarını desteklemek için sıkça Kur'an'dan meded ummalarına rağmen, sûfiler ve filozofların tam anlamıyla İslamî bir âlem ve insan görüşü geliştirdikleri söylenemez. Dolayısıyla onların ahlâk teorilerinin bu karmaşık yapısı, bunları Kur'an ve Hadislere dayanan genel teoriler sınıfından ayırır. Bu teoriler, Nassa dayanma derecelerine veya metnin zahirinin aynen kabul edilme veya cedelî şekilde yorumlanma derecesine göre 'nassî' veya 'kelâmî' olarak isimlendirilebilir.

Bu çalışmanın kurmayı oluşturmayı deneyeceği İslam ahlâk sınıflandırmasının bütün bu farklılıkları açıkça göstermesi gerekir. Bu nedenle biz, Kur'an ve Hadislerin İslam ahlâk prensiplerinin temel esaslarını içerdiği, fakat, yukarıda da zikredildiği gibi, tam anlamıyla bir ahlâk teorisi sunmadığı önermesi ile başlıyoruz. Her rakip düşünce okulunun kullandığı veya kendine malettiği bu temel esasları hangi anlamda almalıyız? Yirminci asrın İslam araştırmacısı, veya bu anlamda modernist

müslüman, kendi yorumunu tek geçerli yorum olarak sunma hakkına sahip olabilir mi, yoksa saygı gereği geleneksel yorum(lar)ı tek bağlayıcı yorum(lar) olarak kabul etmeli mi? Sonuç olarak, vahyedilmiş metnin tercih edilebilecek tek bir yorumu mu vardır?

Bunlar İslam araştırmacısının her yol ayrımında karşılaştığı zor sorulardır. İlk olarak erken dönemlerde fakihler, bunu takiben de 8. asır kelâmcıları arasında çıkan mezhep ihtilafları gerçeği, birbiriyle çelişen yanılmazlık ve de mezhebî üstünlük iddialarını açıkça çürütmektedir. Bu çelişik iddialar sonuçta salt yorumsuz metinden açıkça ayırdedilebilen farklı yorumlara dayanmaktadır. Bu yorumların değerlendirilmesi nasıl olursa olsun, metnin bir dereceye kadar kendi halinde durmasına ve kendini ifade etmesine müsaade edilmelidir. Bu yapılmazsa her yeni ve önemli yorumun imkânı önlenmiş olur. Böylece metnin geçerliliği ciddi olarak tehlikeye girmese bile en azından, 20. asır modernist ve fundamentalistlerinin her birinin yapmaya çalıştığı gibi, yaşamlarını Kur'ânî modele göre düzenleme arayışı içindeki müslüman nesillerle metnin irtibatı tehlikeye girer.

Her ne kadar hakikat üzerinde tekel iddiasında bulunamasalar da, müfessir ve fakihlerin geleneksel, gramatik, edebî ve linguistik kullanımlara dayanarak Kur'an metnine en yakın ve en sadık yorumu ortaya koydukları söylenebilir. Fakat diğer ahlâkî ve felsefî yazar grupları için aynı şey söylenemez. Başlangıç noktalarını Kur'an metninden almalarına rağmen kelâmcılar, metnin anlamını bulmada farklı derecelerde de olsa Yunan mantığı, Hristiyan teolojisi ve fıtrî aklın tabiî ışığı gibi metin dışı delillere de ihtiyaç duydular. Yeni Eflâtuncu Fârâbî (öl. 950), Aristocu İbn Rüşd (öl. 1198), Eflâtuncu Râzî (öl. 925) gibi filozoflar ise tamamen farklı bir kategoridedirler. Bu filozoflar Kur'an'ın bağlayıcılığını ihmal etmeyip bilinçli olarak reddetmeseler de, onlar için temel bağlayıcı olan şey Yunan felsefesinden miras alınan felsefî delillerdir. Dindar müslüman yazarlar gibi filozoflar da ahlâk tartışmalarını bazen Kur'ânî alıntılarla süsleseler de, onların tartışmalarının neticesini temelde dedüktif (tümdengelimli) akıl yürütmenin verileri belirler. Kelâmcıların kutsal metnin kendi anladıkları şekliyle önemini açığa çıkarıp savunmak amacıyla dedüktif süreçten yararlandıkları söylenirse,

filozofların da esas itibariyle bu sürecin rehberliğini esas aldıkları ve en fazla da bu sürecin kutsal metinle uyumunu kabul ettikleri söylenebilir. Diğer bir deyişle, kelâmcılar ve özellikle de fakihler için hakikatin nihâî belirleyicisi kutsal metin iken filozoflar için bu belirleyici, akıldır.

'Nassî ahlâk' terimini açıklamak amacıyla, mümkün olduğu kadar kendimizi naslarda kullanılan terimlerin delalet ettiği anlamlarla sınırlandırarak, İslamî hakikatin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hadislerdeki temel ahlâkî kavramları analitik olarak incelemeye çalışacağız. Bu inceleme bazen Taberî (öl. 923), Beydâvî (öl. 1291) ve diğerleri gibi önemli Kur'an müfessirlerine atıflarla desteklenecektir. Tarafgirlikten kaçınmak amacıyla kelâmî ve felsefî yazarlara atıflar en az seviyede tutulacaktır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bu yazarların çoğu açıkça veya imâlı bir şekilde kendi yorumlarının veya teorilerinin, hakikatin kaynağı olan naslarda sağlam bir dayanağının olduğunu iddia etmektedirler.[1]

Bu çabamızda karşılaştığımız en büyük zorluk, çalışmaya uygun ahlâkî kavram ve soruların çeşit ve adedini belirlemektir. 9. ve 10. asırlardan önce sistematik ahlâk tartışmaları bir şekilde gelişmeye başladığında, burada ancak daha sonra ahlâkın konusu olarak kabul edilen sorular üzerinde birtakım ön tartışmalardan bahsedebiliriz. Bununla beraber, ne müfessirler ne de fakihler ahlâkî kültürden tamamen habersizdiler. Ne kadar basit ve ilkel bir tarzda olsa da, onların Kur'an ve Hadisleri yorumlayışları kaçınılmaz olarak bu kültürü yansıtmaktaydı. Dolayısıyla onların çağdaşları veya ardılları olan kelâmcılar veya filozofların ahlâkî incelemenin konusu olarak belirledikleri sorulara verdikleri cevapları tespit etmek imkânsız değildir. Bu sorular şunlardır; özgür irâde (*kader*) problemi ve bunun ilâhî kudretle ilişki-

---

1 Toshihiko Izutsu, Kur'an'daki temel dinî ve ahlâkî terimlerin 'semantik' analizini yapmaya çalıştı, fakat onun analizinin sınırları bizim analizimizden daha geniştir. Bkz., *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, 1966. [*Kuranda Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Neşriyat, 1991.]

si, doğru (*birr*) ve yanlışın tabiatı, Allah'ın dünyevî işlerdeki adaleti ve âhiretteki yargılamasının hakikati.[1]

Kelâmî ahlâk teorileri tartışması daha da karmaşık bir problemdir. Burada iki büyük akımı ayırdetmemiz gerekiyor: a) 8. ve 9. asır Kaderî ve Mu'tezilî kelâmcılarca başlatılan akılcı akım, b) Aklî delillerden ziyade nassın bağlayıcılığına uyan eski Mu'tezilî Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 935) başlattığı yarı akılcı-irâdeci akım. Sonunda sünnilik olarak isimlendirilecek olan akım da buydu. Mu'tezile okulunun önemli temsilcileri şunlardır: Ebu'l-Huzeyl (öl. 849), Bişr b. Mu'temir (öl. 825), Muammer b. Abbâd (9. asrın ilk yarısı), Nazzâm (öl. 845), ve 11. asrın ansiklopedik yazarı ve Mu'tezilî ahlâkın bize kadar ulaşan en kapsamlı ve sistematik sunumunu veren Kâdı Abdulcebbâr (öl. 1025). Eş'arî okulun önemli temsilcileri ise Bakıllânî (öl. 1013), Abdulkâhir el-Bağdâdî (öl. 1037) ve Şehristânî (öl. 1153). Gazzâlî (öl. 1111) ve Fahreddin Râzî (öl. 1209) de bu okula mensuptur.

Üçüncü bir akım ise 11. asırda Zâhirî yazar İbn Hazm (öl. 1064) ve 13. asırda İbn Teymiye (öl. 1328) tarafından savunulan akılcılık karşıtı akımdır. Bu yazarlar cedelî ve kelâmî akıl yürütmenin geçerliliğini reddederek zâhiren yorumlanmış şekliyle nassı dinî hakikatin nihâî kaynağı olarak kabul ederler. Bu bağlamda onların ahlâk teorisine katkıları önemsiz olmakla beraber İbn Hazm gibi bazıları da ahlâkı bütünüyle ihmal etmemişlerdir.

---

[1] Çokça tartışmalı olmasına rağmen ahlâkın konusu sorusu Britanya'nın önde gelen filozofu G. E. Moore (1873-1959) tarafından açık bir cevaba kavuşturuldu. Moore tüm ahlâkî soruları üçe indirir: 1. İyi ile ne kastedilmektedir? 2. Hangi şeyler kendiliğinden iyidir? 3. Bu iyiyi gerçekleştirmek için biz ne yapmalıyız? Bkz., *Principia Ethica*, Cambridge, 1922, s. 37 vd. H. Sidgwick, W. D. Ross ve Britanya'nın diğer ahlâk yazarları da bu tasnifi kabul ederler. İslam ahlâkı bakış açısından belki de en büyük eksiklik, iyinin tabiatının belirlenmesi ve dünyada gerçekleştirilmesinde Allah'ın rolü nedir sorusudur. Bununla beraber diğer birçok soru İslam ahlâk tartışmalarında açıkça yer almaktadır.

Tahmin edilebileceği gibi felsefî ahlâk teorileri faydalanılan farklı Yunan felsefe okullarının etkisini yansıtır. Kindî (öl. 866) ve Râzî'ye (öl. 925) atfedilen ilk ahlâk eserleri Kinik ve Stoacı fikirlerle belirlenmiş Sokratçı ve Eflâtuncu etkileri yansıtır. Fârâbî (öl. 950), İbn Sînâ (öl. 1037), Yahya b. Âdî (öl. 974) ve İhvân-ı Safâ (10. asır) gibi sonraki filozofların eserlerinde Eflâtuncu etki daha bariz hal alır ve bu döneme kadar ihmal edilen Eflâtunculuğun siyasi boyutu da öne çıkmaya başlar. İslam'da ahlâkın en büyük yazarı olan İbn Miskeveyh'in (öl. 1030) eserinde Eflâtunculuk, büyük ihtimalle Porfiryus'un Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'i üzerine yazdığı ve sadece Arapça kaynaklar aracılığıyla bilinen kayıp şerhinin[1] etkisiyle Aristocu, Yeni Eflâtuncu ve Stoacı unsurların ustaca işlendiği detaylı ahlâk sistemine temel teşkil eder. Fakat bu eserde de siyasi boyut eksiktir. Bu boyut ahlâk ve siyasetin organik bütünlüğünü ondan daha iyi farkeden Farslı takipçisi ve yorumcusu Nâsıruddîn Tûsî'nin (öl. 1274) ahlâk eserlerinde tam anlamıyla tekrar ortaya çıkar.

İshak b. Huneyn (öl. 911) veya babası Huneyn (öl. 873) tarafından tercüme edilen *Nikomakhos'a Etik* önemli bir etkiye sahipti.[2] Fârâbî, İbn Rüşd ve Porfiryus'un bu eser üzerine olan şerhleri eğitim halkalarında yayılmış, böylece Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi Yeni Eflâtuncu; İbn Rüşd gibi Aristocu ve hatta Ebu'l-Hasan el-Âmirî (öl. 992) ve el-Mübeşşir ibn Fatik (öl. 1048) gibi çok farklı görüşteki filozofları etkileyip düşüncelerini belirlemişti.

---

[1] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, tarihsiz, s. 366. Krş., R. Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", H. Dörrie, Porphyre: 8 exposes suivis de discussions, (*Entretiens sur l'antiguité classique*), xii, Vandoeuvres-Genève, 1966, s. 294 vd.

[2] Fas, Karavîyîn Kütüphanesinde *Nikomakhos'a Etik*'in yeni keşfedilen bir Arapça elyazması için bkz., A. J. Arbery, "The Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, XVII (1955), s. 1-9, ve D. M. Dunlop, "The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI", *Oriens*, XV (1962), s. 18-34. Krş., A. Bedevî'nin Arapça neşri, Kuveyt, 1979.

İlk [İslam] ahlâk filozofları üzerindeki Sokratçı-Eflâtuncu etkiye yukarıda atıf yapmıştık. Bu etki o kadar seçmeci bir karakterdeydi ki Sokratçı, Kinik ve Stoacı ahlâk felsefesi karışımı halinde ortaya çıktı. Yunan ve Roma Stoacılığı hakkındaki sınırlı bilgileri nedeniyle, Muslüman ahlâk yazarları Stoa etkisini belirsiz bir tarzda yansıtırlar. Arap kaynaklar Stoalılara ve Revâkîlere atıf yaparlar, fakat Kıbrıslı Zenon'un ismi çoğu zaman Elealı Zenon ile karıştırılır; el-Mübeşşir ibn Fatik'in *Muhtâru'l-hikem* ve Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-İs'âd* gibi hikmetli sözler koleksiyonlarında genelde Chrysippus'tan alıntılar yapılır. Fakat bildiğim kadarıyla onlar Epiktetus'tan habersizdiler. Stoacı Roma literatürü de Arapçaya aktarılmamıştı. Bu eksiklik ilginç bir şekilde giderilir: Empedokles ve Pisagor en meşhur Stoa ahlâkçıları ve saygın dini figürler olarak sunulur. Genelde Sokrat ile karıştırılan Kinik Diogenes de zâhitliğin modeli olarak sunulur.[1]

Arap literatürüne büyük bir zenginlik getiren ve felsefî, siyasi ve mistik düşünceye farklı boyut kazandıran Fars ve Hint literatürü kendini bir çok ahlâkî hikmetli sözler koleksiyonunda gösterir. İslam'ın en önemli ahlâk yazarı İbn Miskeveyh'ten bize Farslı hakîm Buzurgmihr, Anuşirvan, Hûşeng ve diğerleri gibi gerçek veya efsanevî şahıslardan bolca alıntılar içeren bir koleksiyon ulaşmıştır. Yine büyük matematikçi ve ansiklopedist Bîrûnî (öl. 1048) Patancali'yi tercüme etmişti. Ayrıca Tahkîk Mâ li'l-Hind adlı eserinde Hint ve Yunan düşüncelerinin irtibat noktalarına vurgu yapmaya çalışarak Hint dinî ve ahlâkî düşüncesini kapsamlı bir şekilde sunmuştu.

Hint ahlâk düşüncesinin Arap literatürü üzerinde daha yaygın etkisini Arap literatürü tarihinin önemli figürü, konularının üstünlüğüyle ve üslup güzelliğiyle haklı üne sahip bir çok ahlâk eserinin yazarı olan İbn Mukaffa'nın (öl. 759) Pehleviceden tercüme ettiği sanılan Beydeba'nın Kelile ve Dimne'sinin Arapça versiyonu icra etti. Diğer taraftan Hint mistisizmi İslam tasavvuf tarihi üzerinde belirleyici bir etkide bulundu. Bu etki de ahlâkî içerikten yoksun değildi.

Bu hikmetli sözler literatürü sadece filozoflar tarafından değil, aynı zamanda onları ahlâkî ve edebî aydınlanmanın kaynağı olarak gören eğitimli halk tarafından da yaygın bir şekilde okundu. Bu nedenle de onların, hususî ahlâk eserlerinden daha yaygın etkide bulunduğu söylenebilir. Fakat bu literatürün tam anlamıyla ahlâk literatürü kategorisine dahil olduğu söylenemez. Bu nedenle bu eserde bu literatüre atıf, kısa ve nadiren olacaktır. Buna rağmen bu literatür ahlâk filozoflarına, tartışmalarında belli miktarda ham madde sunarak Arap ahlâk felsefesini zenginleştirmiştir.

Bu tetkik sonucunda ortaya çıkan ahlâk teorileri dört ana başlık altında verilebilir:

a. 8. ve 9. asırlarda filozof ve kelâmcıların aklî metod ve kategorileri ışığında işleme ve analizinden kısmen ayıklanmış olarak Kur'an ve Hadislerdeki ahlâkî ve benzer ifadelerde ortaya çıkan Nassî Ahlâk.

b. Nihâî olarak Kur'an ve Hadislere dayanmakla beraber ağırlıklı olarak aklî metod ve kategorilere dayanan Kelâmî Teoriler. Bu teorilerin iki büyük önderi, 8. ve 10. asırlarda temel deontolojik (ahlâk bilimsel) varsayımlarla akılcı İslam ahlâk sistemini oluşturan Mu'tezile ile filozofların aklî metodlarını tamamen reddetmemekle beraber, Kur'an'ın tek yaratıcı, teşrî sahibi ve de âlemdeki varlığın ve iyiliğin nihâî kaynağı olan kudret sahibi İlah'ı kavramına bağlı kalan aşırı irâdeci bir ahlâk sistemi savunan Eş'arîlik.

c. İlkçağ sonu Yeni Eflâtuncu yazarların yorumladığı haliyle nihâî olarak Eflâtun ve Aristo'nun ahlâk eserlerinden kaynaklanan Felsefî Teoriler. Arapça kaynaklarda Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'i üzerine oniki bölümlük şerh yazmasıyla bilinen Tyre'li Porfiryus (öl. 304) bu süreçte önemli bir halkadır. Eldeki deliller de İbn Miskeveyh'in Aristo ile Eflâtun'un ahlâk teorilerini uzlaştırıp bu teorileri Yeni Eflâtuncu ve bir

[1] Bkz., M. Fahri, "Qudamâ 'Falâsifât al-Yûnân 'inda'l-'Arab", *Al-Abhâth*, X, (1957), s. 391 vd.

dereceye kadar da mistik tarzda sunma teşebbüsünde, bu şerhin kendisine kaynaklık ettiğini güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.[1] Peri Ethon'u sadece Arapça versiyonuyla bilinen Galen (öl. 200), İbn Miskeveyh ve onun takipçilerinin ahlâkî düşüncelerinin temel özelliklerini veren Stoacı, Eflâtuncu, Pisagorcu ve Aristocu öğretilerin uzlaştırılması teşebbüsünde diğer büyük halkayı sundu.

Bu takipçilerden ikisi özellikle zikre değer: Nâsıruddîn Tûsî (öl. 1274) ve Celaleddin Devvânî (öl. 1501). Bu takipçilerin hiçbiri takdir ettikleri model olan İbn Miskeveyh'in ahlâkının özüne fazla bir şey katmamakla beraber, her ikisi de ev ekonomisi (*ilm-u tedbîri'l-menzil*) ve siyaset ilmine dair geniş bölümler ekleyerek eserlerinin konusunu büyük oranda genişlettiler. Buna ilaveten Tûsî, İbn Sînâ psikolojisinin önemli unsurlarını ekleyerek ahlâkın psikolojik temelini açıklamaya çalışırken, Devvânî insanın önemi ve onun yeryüzünde Allah'ın halifesi olma rolüne dair Şiî düşünceye vurgu yaptı.

Genel felsefî ahlâk sınıfına dahil, nispeten erken bir eser olarak 10. asrın bilgin yazarı Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin (öl. 992) Eflâtun, Aristo, Galen ve Farslı hakîmlerden abartılı bir şekilde bolca alıntılar yaparak yazdığı *Kitâbu's-sa'âde ve'l-is'âd*'ı zikredilebilir.[2] Her ne kadar bu eser bol miktarda malzeme içerse de, tam anlamıyla bir ahlâk eseri sayılamaz. İbn Miskeveyh'in bu eserin yazarıyla tanıştığı ve gerek *Kitâbu's-Sa'âde* ve gerekse *fî Mâhiyeti'l-Adl* adlı eserlerinde bu eserden faydalandığı şüphe götürmez. Bununla birlikte Âmirî'nin, ardılları üzerinde etkisi

[1] Bkz., R. Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", s. 294 vd. Krş., H. Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text Über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung", *Der Islam*, 47 (1971), s. 25-42.

[2] Bkz., A. A. Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle quoted in al- Âmirî's As-Sa'âda wa'l-İs'âd", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, Colombia, South Carolina, 1973, s. 77-88.

belirgin ve fazla değildir. Tahkik edilebildiği kadarıyla[1] onun ismi İbn Miskeveyh'in sistematik eserlerinde geçmez, fakat *Câvidân Hıred*'de 'Âmirî'den pasaj ve hikmetli sözler' başlığı altında ismi bolca zikredilir.[2]

d. Dinî Teoriler nihâî olarak Kur'ân'da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanır. Bu teoriler bizim nassî olarak isimlendirdiğimiz sınıftan ayrılır. Çünkü dinî teori önderleri Yunan felsefesi ve İslam kelâmının etkisi altında kalmışlar, bunun neticesinde 9. asırda Şam, Bağdat ve Yakın Doğu'nun diğer öğretim merkezlerinde, Yunan felsefesi ve Hristiyan teolojisiyle karşılaşma ve çatışma neticesinde ortaya çıkmış diyalektik akıma ayak uydurma kaygısı taşımışlardır.

Dinî ahlâkın temel unsurları Kur'ânî dünya görüşü, kelâmî kavramlar, felsefî kategoriler ve bazı durumlarda tasavvuftur. Bu nedenle bu ahlâk sistemi hem en karmaşık, hem de en tipik İslamî sistem olarak karşımıza çıkar. Dinî ahlâkın belli başlı savunucuları arasında 7. asrın büyük kelâmcı ve zâhidi Hasan-ı Basrî (öl. 728), Şâfî fakih ve kelâmcısı ve ileride tartışılacak olan *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* adlı önemli ahlâk eserinin yazarı olan Mâverdî (öl. 1058), değerli ahlâk eseri *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a* adlı eseri ile Gazzâlî ve diğer dinî yazarları etkileyen Râgıb el-İsfehânî (öl. 1108) zikredilebilir. İsfehânî, Mu'tezile de dahil, dönemindeki kelâmcılarla karşılaşmış olup, onların fikirlerini benimsemekle itham edilmiştir. Ahlâk sistemi felsefî, kelâmî ve sûfî ahlâkının karışımı olan Gazzâlî (öl. 1111), hiç şüphesiz bizim dinî olarak isimlendirdiğimiz ahlâk türünün en iyi temsilcisidir. Onun *Mîzânü'l-'amel* ve *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*

[1] *el-Havâmil ve'ş-şevâmil*'de (ed. A. Emin, Kahire, 1951, s. 82) İbn Miskeveyh Âmirî'den alıntı olduğu görülen Galen'in adalet ile ilgili bir metnine atıf yapar. Bkz., *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, ed. M. Minovi, Wiesbaden, 1957-58, s. 233-42. Krş., A. J. Arbery, "Some Plato in an Arabic Epitome", *Islamic Quarterly*, II (1955), s. 86-99.

[2] Bkz., *Câvidân Hıred*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1952, s. 347 vd. Bu alıntılar Âmirî'nin yeni yayınlanan *el-Emed 'ale'l-ebed* (ed. E. K. Rowson, Beyrut, 1979) adlı eserindeki parçalarla karşılaştırılmalıdır.

adlı eserleri İslam'da ahlâkî ve dinî düşüncenin en önemli kaynaklarıdır. Son olarak düşünceleri tamamen İbn Sînâcı ve Gazzâlîci unsurlarla dolu olan Fahreddin Râzî (öl. 1209), geç klasik dönem ahlâkî ve felsefî-kelâmî eserlerin önemli temsilcisi sayılabilir. Râzî, İbn Sînâcı formda İslam felsefesini kelâm ve genel dinî gelenekle uzlaştırma problemiyle seleflerinden çok daha fazla ilgilendi. Onun *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh* adlı eseri metafizik ve ahlâk alanında İbn Sînâcı ve Gazzâlîci etkileri yansıtır ve bu nedenle de bu ahlâk çalışmasında ele alınmayı hakeder.

Sûfî ahlâk da aynı şekilde ele alınabilirdi. Fakat bu çalışmada bu türle, sadece dinî ahlâk içine dahil olduğu veya bu türü geliştirdiği oranda ilgilenildi. Bu yöntemi savunma amacıyla, ahlâkî önemine rağmen Sûfî hallerin sistematik tartışmaya elverişli olmadığı söylenebilir. Yine Gazzâlî istisna edilirse, Sûfizm'in ahlâkî içeriğini metodolojik tarzda ortaya koymak amacıyla bilginlerce fazla ciddi eser üretilmediği vurgulanabilir. Bu kitabın sonundaki Ek-C, Gazzâlî'nin yazdığı ve Sûfî ahlâkın gelişiminin zirve noktasını gösteren *Mîzânü'l-amel*'den önemli bir parça içermektedir. Buna ilaveten Gazzâlî'nin ahlâk sistemini tartışmak, onun Sûfizm'i kendi ahlâk sistemiyle başarılı bir şekilde nasıl bütünleştirdiğini açıkça göstermektedir. Diğer taraftan Ek-A ve Ek-B, Aristo ve İbn Sînâ tarafından tartışılan iki rakip 'felsefî' ideal sunmaktadır. Bu ekler, elinizdeki eserin yazarı tarafından daha önce Journal of the History of Philosophy, 14 (1975), s. 137-145'de yayınlanmış bir makalenin iki bölümünü oluşturmakta ve bu kitabın sonunda kısmî değişiklikle tekrar yayınlanmaktadırlar.

BİRİNCİ BÖLÜM: NASSÎ AHLÂK

I- KUR'ÂNÎ AHLÂK PRENSİPLERİ

1. Metin ve Yorum

Ahlâkî düşünce üst seviyede aklî sistemleştirme ve geliştirme evreleri varsayar. Kelâm ve felsefenin başlamasından önce. 8. ve 9. asırlarda böyle bir faaliyet neredeyse yok gibiydi. İlk Kur'an tefsircileri, hadisçiler ve fıkıhçılar doğal olarak büyük oranda aklî bir faaliyet olan analiz ve yoruma başvurdular. Fakat bu faaliyet dinî hakikatin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerle sıkıca irtibatlıydı. Bu nedenle bu faaliyet çabaları, tutarlılık ve kapsamlılık gibi iki zorunlu unsur içeren gerçek cedelî ve aklî faaliyet özelliği taşımaktan uzaktı. Bu faaliyet neticesinde ortaya çıkan gerçek anlamda bir ahlâk teorisi değil, en iyi yorumla ahlâkî sezgi ve düşünceler serisiydi.

Tefsirciler, hadisçiler ve fıkıhçıların Kur'an ve Hadislerin ahlâkî prensiplerini izah edip temellendirmeye teşebbüs ettikleri oranda ahlâkî alana dalmaları, bizim 'nassî ahlâk' olarak isimlendirdiğimiz şeyin özünü oluşturur. Bizim İslam ahlâkının gelişiminde iki merhaleyi birbirinden açıkça ayırdığımız burada özellikle vurgulanmalı: a) Kur'an ve Hadislerin ahlâkî prensiplerinin bir dereceye kadar asıl yorumsuz formları. b) Yukarıda zikredilen üç grup yazar tarafından geliştirilen ahlâk teorileri. Biz bu iki merhale arasındaki ayrımın çok önemli olduğuna inanıyoruz. Çünkü sonraki dönem muhalif felsefî ve kelâmî grupların birbiriyle çatışan ahlâkî ve teorik yorumlarını bu ahlâkî prensipler belirleyip şekillendirmiştir.

Kur'ânî ahlâk prensipleri kavramı doğal olarak çok muğlak ve analizi zor bir kavramdır. Bu ahlâk prensipleri hakkında bir takım ipuçları elde etmek için yapabileceğimiz tek şey, girişte atıfta bulunduğumuz üç temel problemle ilgili Kur'ânî pasajlara dikkat çekip bu pasajları asli halleriyle inşa etmektir. Bu problemler şunlardır: a) Doğru ve yanlışın tabiatı, b) İlâhî adalet ve kudret, c) Ahlâkî özgürlük ve sorumluluk. Daha önce de zikredildiği üzere bu problemler, her ne kadar diğer tali sorunları dışlamadıysa da zamanla fıkhî, kelâmî ve felsefî çevrelerdeki ahlâkî tartışmaların özünü oluşturmuştur.

2. İyilik ve Doğruluk (*Hayr ve Birr*)

İlk problemle ilgili olarak daha başlangıçta girift linguistik zorluklarla karşılaşmaktayız. Kur'an, ahlâkî ve dinî iyiyi ifade etmek için bir dizi terim kullanmaktadır: Hayr, birr, kıst, iksât, adl, hakk, ma'rûf ve son olarak takvâ. Doğru eylemlere genelde sâlihât diye atıf yapılırken yanlış ve günah eylemler de seyyiât olarak isimlendirilir. Bu ikinci tür eylemlerin soyut ahlâkî ve dinî niteliği genelde ism veya vizr, yani asıl itibariyle 'yük' anlamına gelen günah veya kötülük terimleriyle ifade edilir.

Bilmek fiilinin ismi mefûlü olan ma'rûf terimi en iyi ifadeyle 'tasvip edilen'; bunun karşıtı olan münker terimi de 'tasvip edilmeyen' veya 'yerilen' diye tercüme edilebilir. Bu iki terimin teamüle uygun veya 'genel ahlâkî' içeriğinin, toplumsal uzlaşımı ifade eden en genel Arapça terim olan arefe (bilmek) fiilinin türevi olduğu ve bu terimlerin İslam öncesi Arap şiirinde ahlâken tasvip edilen ve tasvip edilmeyeni ifade için kullanılmış olduğu gerçeğine dayanmaktadır.[1] Kur'an'da 2:263. âyette bu terim söz (*kavl*) ile irtibatlı olarak güzel veya tasvip edilen anlamında kullanılır. Fakat bu terim hayr veya iyi ile aynı bağlamda kullanıldığı 3:104, 114 ve 115. pasajlarda olduğu gibi en az kırk farklı âyette münker ile karşılaştırılarak ahlâken tasvip edilen eylemi ifade için kullanılır. 3:104. âyet şöyledir: "İçinizden hayra çağıran, iyiliği (*ma'rûf*) emredip kötülükten (*münker*) meneden bir topluluk olsun; işte onlar başarıya erenlerdir."[2] 3:114. âyette 'Kitap ehli' "Allah'a ve âhiret gününe inananlar" ve "iyiliği emreden, kötülükten meneden; hayır işlerine koşanlar" diye övülürler ve sonra da iyiler (*sâlihûn*) olarak tasvir edilirler. Bir sonraki âyette de genel bir prensip söyle formülleştirilir: "Yapılan hiçbir iyilik inkâr edilmeyecektir ve Allah takvâ sahiplerini iyi bilir."

Daha genel ve daha soyut olan hayr terimi Kur'an'da 190 defadan fazla kullanılır. Bu terim genellikle ahlâken nötr ve karşılaştırmalı formda kullanılır. İsim olarak kullanıldığında genellikle çağırmak (*yed'û ilâ*) veya işlemek (*yef'al*) anlamındaki fiille birlikte kullanılır. Mesela daha önce atıf yapılan 3:104 ve yine 41. ve 49. âyetlerde hayra çağırma kullanılırken 3:115. ve 22:77. âyetlerde iyilik yapmaktan, 3:114. âyette ise hayır işlerine koşmaktan bahsedilmektedir. 22:77. âyet özellikle kayda değer, çünkü bu âyet iyilik yapmayı namaz kılmakla ve ibadet etmekle irtibatlandırır. Bu âyet şöyledir: "Ey inananlar, rükû edin, secde edin, Rabbinize ibadet edin ve hayır işleyin ki felaha eresiniz."

Kur'an'ın ahlâkî ve dinî karakterini diğerlerinden belki de daha iyi ifade eden terim, benim doğruluk olarak tercüme edeceğim birr terimidir. Bu terim yukarıda zikredilen iki terim kadar sıkça kullanılmasa da, Kur'an'da İslamî akîdenin formülleştirilmesi yönünde en açık ifadelerin yer aldığı bir çok âyette kullanılır. Mesela 2:177. âyette doğruluğun veya dindarlığın sırf şeklî yönü reddedilir ve Arberry'nin tercümesiyle gerçek inanç ve doğruluk şu terimlerle ifade edilir: "Yüzünüzü doğu ve batıya çevirmeniz dindarlık (*birr*) değildir. Gerçek dindarlık Allah'a, âhiret gününe, meleklere, Kitab'a, peygemberlere inanmak; sevdiğin malını yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere vermek; köleyi esaretten kurtarmak; namaz kılmak ve zekat vermektir. Antlaşma yaptıklarında antlaşmalarını yerine getirenler; sıkıntı, zorluk ve tehlike zamanlarında sabredenler; işte bunlar inançlarında samimi olanlar ve gerçek muttakîlerdir."

Doğruluğu ifade eden terimler genelde soyut bağlamlarda kullanılırken iyi ameller (*sâlihât*) terimi çoğunlukla uhrevî diye tasvir edilebilen bağlamlarda kullanılır; bu amellerin işlenmesi âhirette hakedilen mükâfatlarıyla irtibatlandırılmıştır. İyi amellerle hakedilen mükâfatın irtibatlandırılmasına güzel bir örnek 98:7-8 olup Arberry'nin tercümesiyle şöyledir: "İnanıp doğru işler yapanlar halkın en hayırlılarıdır; onların mükâfatı – altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları Adn cennetle-

---

1 Bkz., Ebû Tammâm, *Kitâbu'l-hamâse*, III, Kahire, 1331 A.H., s. 24. Krş., T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, s. 213 vd.

2 Farklı şekilde belirtilmedikçe Kur'ânî pasajların tercümesi bana aittir. [Âyetlerin Türkçe tercümesinde yazarın İngilizce tercümesine sadık kalınmıştır. ç.n.]

ri– Rableri katındadır. Allah onlardan râzı olmuş, onlar da O'ndan râzı olmuşlardır; bu, Rabbinden korkanlar içindir."[1]

Bu âyetin son bölümünde Allah'ın rızasına atıf, Kur'ânî ahlâkın sonraki dönem ahlâkî münakaşaların temelini oluşturan diğer önemli bir yönünü ortaya çıkarmaktadır: İyiliğe karşılık olarak âhirette sadece ceza ve ödül elde edilmez, aynı zamanda Allah'ın rızası ve sevgisi de kazanılır. Mesela, 2:195; 3:134, 148; 5:13, 42, 93; 49:9; 60:8 gibi bir çok âyette Allah'ın iyi işler yapanları (*muhsinûn*) ve doğru eylemde bulunanları (*muksitûn*) sevdiği önemli terimlerle ifade edilir. Diğer pasajlarda da Allah'ın tevbe edenleri, temizlenenleri (2:222), muttakîleri (3:76), sabredenleri (3:146) ve tevekkül sahiplerini (3:159) sevdiği ifade edilir. Bir taraftan mükâfat ve ceza yaptırımı, diğer taraftan ilâhî sevgi ve rızânın vurgulanması, iç tutarlılık sorusunu gündeme getirmektedir. Vurgunun mükâfat ve ceza üzerine yapıldığı kelâmî ahlâk, Allah'ın sevgisi ve rızasının doğruluğun nihâî ölçüsü olduğu bir ahlâk anlayışıyla uyuşmaz. 8. ve 9. asırlarda ortaya çıkan değişik ahlâk okulları arasında, Rabiatü'l-Adeviyye (öl. 801) gibi Sûfîler Allah'ın sevgisine vurgu yaparken, fakihler ve kelâmcılar, özellikle de Mu'tezile, Kur'an'da Allah'ın değişmez 'va'd ve va'îd'inin mantıkî neticesi olan mükâfat ve cezaya vurgu yaparlar.[2] Bu aşamada vurgulanması gereken nokta, sonraki nesiller arasında sürüp giden münakaşaların merkezinde yer alan bu iki farklı ahlâk anlayışının her birinin Kur'an'da açık metinsel dayanağının olduğudur.

3. İlâhî Adalet

Kelâmcıları asırlarca birbirine düşürecek ikinci önemli konu olan ilâhî adalet meselesinde Kur'an muhkemdir. 3:182; 8:51; 22:10 ve 41:46. âyetlerin ifade ettiği gibi Allah "kullarına karşı

[1] Bu irtibatın ifade edildiği diğer âyetler: 2:277; 4:122, 173; 5:19; 10:4, 9; 16:97; 19:76; 29:7, 9, 58; 48:29, vb.

[2] Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, New York/London, 1983, s. 55 vd. [*İslam Felsefesi Tarihi*, tr. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları]

asla zalim (*zallâm*)" değildir; O adaleti emreder (7:29; 16:90), zalimi sevmez (3:57, 140; 42:40) ve daha önce de gördüğümüz gibi insaflı (*muksitûn*) ve dindarları sever. Bu bağlamda devamlı tekrarlanan konu Allah'ın "zalim insanları doğru yola iletmeyeceği" şeklindeki Kur'ânî ifadedir (28:50; 46:10; 61:7; 62:5). Bu âyetlerin çoğunda, yukarıdaki ifade, zalim tarafından işlenmiş yerilen bir fiille irtibatlandırılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın zalimi doğru yola iletmemesinin bir sonuç değil, bu işlenen fiilin sebebi ve kaynağı olduğu çıkarımı kaçınılmazdır. Bu önermenin ahlâken ima ettiği şeye burada sadece atıf yapılabilir. Fakat akılcı kelâmcılar ve filozofların ilâhî hidâyetin ilâhî adaletle olan mantıkî irtibatıyla meşgul olduklarında şüphe yoktur.[1]

Burada önemli dilsel bir nokta, Kur'an'ın Allah'ın adaletini neredeyse tamamen olumsuz terimlerle ifade etmesidir. Kur'ânî delillere dayanılarak Allah'ın 'âdil olarak isimlendirilmesi ve buna dayanılarak, gerçekte de olduğu gibi, bu terimin Allah'ın '99 güzel isimleri' listesine dahil edilmesi tartışma konusu değildir. Fakat 'âdil teriminin sıfat formunda Kur'an'da hiç kullanılmaması ve diğer formlarda dahi ilâhî isme hiç atfedilmemesi önemsiz de değildir. Adaletin Allah'a en açık bir şekilde atfedilmesi 16:90. âyettedir. Rodwell'in tercümesiyle bu âyet şöyledir: "Gerçekten Allah adaleti, akrabaya iyilik yapmayı ve hediye vermeyi emreder; ahlâksızlığı, yanlışı, ve azgınlığı yasaklar. O sizi iyilikle uyarıyor ki belki öğüt alırsınız." 'Adl, 'idl ve bunların türevlerinin geçtiği hemen hemen diğer tüm pasajlarda bu terim ya 6:1, 150; 27:61. âyetlerde olduğu gibi Allah'a ortak (*'idl*) atfetme anlamında, ya 2:48, 123; 6:70. âyetlerde olduğu gibi fidye veya tazminat verme anlamında veya 2:282; 4:48; 7:159, 181; 16:76; 42:15; 49:9; 65:2. âyetlerde olduğu gibi olağan kullanımı olan insana atfedilen adaleti gerçekleştirme anlamında kullanılır. Fakat 'adl veya onun yarı eş seslisi olan 'idl teriminin bu kullanımlarının hiç birisinin, adaletin Allah'a atfedilmesi problemiyle bir ilgisinin olmadığı açıktır.

[1] Bkz., bu kitap, s. 69.

Bir âyette (6:115) Allah'ın (veya O'nun kelimesinin) açıkça konu olduğu bir bağlamda, 'adl terimi sıdk (*doğruluk*) terimiyle irtibatlı olarak kullanılmıştır. Bu âyet Arberry'nin tercümesiyle şöyledir: "Rabb'inin kelimesi hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır; hiç kimse O'nun kelimelerini değiştiremez." Bu âyet adaletin dolaylı olarak Allah'a atfedildiğine dair ilave bir nassî delil olarak alınabilirse de, bu tür âyetler oldukça azdır. Bu durumda kişi Kur'an'daki hakk (*gerçek*), kıst ve iksât (*insaf*) ve benzeri gibi adaletle eş anlamlı diğer terimlere bakıp bakmama konusunu düşünür. Kur'an'da sıkça kullanılan ilk terim muğlaklıktan azade değildir. Bu terimin konuyla ilgili üç anlamı vardır. İlk anlamıyla bu terim soyut veya felsefî anlamda değil, somut ve dinî anlamda hakikati ifade eder. Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'den itibaren ona kadar olan peygamberlere gelen vahyi ifade eder. Mesela, 2:26, 91, 109; 21:55; 34:6; 39:2. ve benzeri âyetlerdeki kullanım terimin bu ilk anlamındadır. İkinci olarak bu terim 13:1; 32:3; 60:1; 69:51. âyetlerde olduğu gibi bazı pasajlarda daha özel anlamda İlâhî Kelâm'ın belirli ve mükemmel vahyinin tecessümü olarak Kur'an'ın kendisini ifade eder. Üçüncü olarak, 22:6, 62; 24:25; 31:30. âyetlerin ifade ettiği gibi bazı pasajlarda da bu terim 'Tek Hakikat' olan Allah'ın bizzat kendisini ifade eder.

Kur'an'da da yaygın diğer bir genel anlam, Allah'ın dünyayı, bizim tarafsız olarak 'adalet üzere' veya 'gerçek üzere' diye tercüme edilebileceğine inandığımız, dolayısıyla ahlâkî imalardan azade olmayan bir tabir olan, bi'l-hakk yarattığını ifade eden anlamdır. Bu kullanıma 14:19; 16:3; 30:8; 39:5; 45:22; 46:3; 64:3. âyetlerdeki pasajlar örnek olarak gösterilebilir. Fakat bu tabirin gerçek anlamı muğlak olup tefsircilere ciddi zorluklar çıkarmıştır.[1]

Örnek olarak zikretmek gerekirse, Beydâvî bi'l-hakk tabirini "hikmet üzere ve (dünyanın) yaratılması gerektiği şekilde"[2] veya

---

1 Bkz., Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2. baskı, Kahire, 1373/1954, 30 cilt.
2 Bkz., Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, Leipzig, 1846, I, 14:18. Krş., *Envâru't-tenzîl*, 64:3.

"O'nun hikmetiyle belirleyip tanımladığı ölçü, şekil, durum ve keyfiyete göre"[1] veya son olarak "doğru ve adaletin gereğine uygun olarak"[2] diye açıklar. Beydâvî "Biz yeri, göğü ve bu ikisi arasındakileri ancak gerçek ile yarattık; diğer bir ifadeyle hikmet ve adaletin gereği olan, hikmet sahibi yaratıcının varlığını ve yeniden dirilmenin gerçekliğini ispatlayan gerçekle kuşatılmış yaratıklar olarak" diye yazdığı 46:3. âyetin tefsirinde olduğu gibi bazen de bu terimi açık olarak ahlâkî terimlerle izah eder.

Kur'an metninin daha akılcı müfessiri, Mu'tezilîliğe meyyal meşhur tarihçi Taberî (öl. 923) ise bi'l-hakk tabirini, kullanıldığı bağlamın da ima ettiği üzere "tek başına, yardım almaksızın"[3] diye tefsir eder. Taberî'nin genel eğiliminin hakk ve 'adl terimlerini eş anlamlı ve biri diğeri yerine kullanılabilen terimler olarak kabul etmek olduğu görülür. Dolayısıyla ona göre Allah'ın yaratıcı fiilinin ahlâkî çağrışımları açıktır. Mesela, 16:3. âyetin tefsirinde o şöyle yazar: "Ey insanlar! Rabbiniz gökleri ve yeri hak olan adalet üzere yarattı. O bunların yaratılmalarında O'na yardım eden bir ortakla işbirliği yapmaksızın tek başına yarattı."[4] Taberî 30:8. âyetin tefsirinde yarattıklarına asla zalimce muamele etmeyen yaratıcının adaletini tekrar şöyle ifade eder: "Çünkü O, asla yanılmayan adalettir" ve "O, gökleri, yeri ve bu ikisi arasındakileri ancak adalet üzere ve hakkı gerçekleştirmek için yarattı."[5] Yine 45:22. âyetin tefsirinde Taberî hak ve adalet arasındaki ilişkiye tekrar vurgu yapıp günahkâr ve âsîlerin de Allah katında dürüst ve itaatkârlar kadar haklı olduklarını iddia edenlerin görüşlerini reddetmektedir. Aynı ifade onun, ileride göreceğimiz gibi,[6] Mu'tezilî kelâmcıların kendi teodiselerine sembol yaptıkları terimlerin aynısıyla Allah'ın adaletini vurguladığı 46:3 ve 64:3. âyetleri tefsirinde de kendini gösterir.

---

1 *Envâru't-tenzîl*, I, 16:3.
2 *Envâru't-tenzîl*, II, 45:22.
3 Bkz., Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14:19.
4 *Câmi'u'l-beyân*, 16:3.
5 *Câmi'u'l-beyân*, 30: 8.
6 Bkz., bu kitap, s. 71-72 vd.

Şiî müfessir Tabersî (öl. 1157) bi'l-hakk tabirini "hakkı söyleyerek" veya "doğru nedenle doğru düzende, ki bu da din ve ibadettir."[1] diye tefsir etmektedir. Yine o, 'yaratma' kelimesinin tefsirinde, bu tabirin "düzene göre ve uyum içinde yapmak" veya "hikmetin gereğine uygun olarak" anlamına geldiğini söylemektedir. Tabersî 16:3. âyetin tefsirinde ise yukarıdaki yoruma ek olarak bi'l-hakk tabirinin Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı, "dolayısıyla bunlar aracılığıyla O istidlâlî olarak bilinsin ve bunların üzerine tefekkür ederek O'nun eşsiz kuvvet ve hikmetinin bilgisine ulaşılsın"[2] anlamını ifade ettiğini ekler. Tabersî bi'l-hakk tabirini "onları fiillerinden sorumlu tutup bunun karşılığı olarak mükâfata tabi kılarak, O'nun yarattıklarının refahı için" diye izah ettiği 45:22. âyetin tefsirinde farklı bir anlam daha sunar. İleride görüleceği gibi, Mu'tezilî teodise ile tam bir uyum arzeden bu izah onun 46:3. âyeti tefsirinde tekrar vurgulanır. Fakat burada ilâhî yaratma fiilinin ahlâkî imaları açıkça ifade edilmemiştir. Buna rağmen 64:3. âyetin tefsirinde Tabersî bi'l-hakk tabirini açıkça "adalet, mükemmel bir ustalık ve doğru belirlenim üzere"[3] diye izah ettiği bi'l-adl tabiriyle özdeşleştirir. Gerçekte onun 'hak üzere' tabirini izahında daima vurgulanan nokta, bir yerde 10. asır gramercisi Zeccâc'a atfedilen şu iki anlamdır: a) Yaratıcı'nın varlığının ispatlanması, b) Yarattıkların mükâfat ve cezaya tabi olduklarının vurgulanması.[4]

Kıst terimi ve bu terimin türevleri Kur'an'da, ya Allah tarafından tasvip edilen insan fiillerinin bir vasfı olarak, ya da Allah'ın fiil ve kararlarının müteal ölçütü olarak adaleti ifade etmek için sıkça kullanılır. Mesela, 7:29. âyette Peygamber'den "Allah adaleti (*kıst*) emretti" diye insanlara açıkça bildirmesi istenmektedir. Beydâvî bu terimi ifrat ve tefrit arasındaki orta olarak yorumlar.[5] Diğer bir pasajda (5:42) kıst "adaletlileri seven" Allah'ın emrettiği hüküm ile irtibatlandırılmıştır. Yine

1 Bkz., Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Beyrut, 1961, 14:22.
2 *Mecma'u'l-beyân*, 14:19.
3 *Mecma'u'l-beyân*, 16:3.
4 Bkz., 30:8. âyetin tefsirleri.
5 Bkz., *Envâru't-tenzîl*, 7:29.

10:4. âyette Allah, onları ilkin yaratması ve de yok olduktan sonra dünyayı yeniden yaratmasına dair kullarına verdiği sözün gerçek olduğunu ve bundaki amacının da "inanıp iyi işler yapanlara adaletle (*bi'l-kıst*) karşılık vermek" olduğunu açıkça belirtmektedir. Bu ifade 21:47. âyette açıkça Allah tarafından kıyamet günü kurulan 'adalet terazileri' ile irtibatlandırılır. Bir âyette de (3:18) Allah'ın adaleti (*kıst*) bir yandan Allah'ın kendi şehadetinin, diğer taraftan meleklerin ve ilim sahiplerinin şehadetinin konusu yapılmıştır, dolayısıyla onun geçerliliği asla sorgulanamaz.

4. İnsan Sorumluluğu

Önceki iki bölümde incelenen Kur'ânî pasajların çoğu insan sorumluluğu gerçeğini mantıkî olarak varsaymaktadır. Burada yapılması gereken şey ise, Kur'an'dan bu tezi destekleyen metinsel delilleri sunmaktır.

Burada karşılaştığımız ilk zorluk, sorumluluğu ifade eden soyut bir terimin felsefî Arapça öncesinde bulunmayışıdır. Kök fiilin meçhul şekli olan yus'alu, malum şekil olan 'sormak' (*seele*) fiilinden türemiş olup her iki şekil de Kur'an'da sıkça kullanılır. 2:119; 33:14 ve 81:8. âyetlerde olduğu gibi bazı durumlarda bu terim meçhul şekliyle ahlâken nötr durumda kullanılırken, diğer bir grup âyette ahlâkî ima açıktır. Bu bağlamda terim neredeyse tümüyle meçhul şekliyle kullanılır ve 'sorguya tabi', diğer bir deyişle vahyi gönderenin nazarında açıkça yerilmiş şeyi yaptığı veya ona inandığı için sorumlu olan veya cevap vermek durumunda olan, şeklinde tercüme edilmelidir. Bu sorguya tabi olmayı 16:56, 93; 21:23; 29:13; 43:44. âyetler ifade eder. Bu âyetlerin bir kısmında kafirlerin veya müşriklerin (mesela 16:56; 29:13; 37:24) kötü amelleri veya inkârları nedeniyle kıyamet günü Allah Teâlâ'ya hesap verecekleri ifade edilirken diğer bir kısım âyette de bu 'hesap verme' daha geniş terimlerle ifade edilir ve de bunların, genel ahlâkî sorumluluğun kaçınılmazlığını vurguladığı şeklinde yorumu yapılabilir.

Örnek vermek gerekirse: 16:93. Âyet açıkça şunu ifade etmektedir: "Ve siz mutlaka yaptığınız şeylerden sorguya çekileceksiniz." 43:44. Âyet Hz. Peygamber'e şu ifadelerle hitap et-

mektedir: "Gerçekten de o (Kur'an) sana ve kavmine bir hatırlatıcıdır ve yakında mutlaka sorguya çekileceksiniz."

Bununla beraber bir çok pasajda da, en azından fâsık ve kafirlerle ilgili olarak, 55:39. âyette olduğu gibi kıyamet günü yargılanarak tüm hesap verme sürecini geçmeleri veya 28:78. âyette olduğu gibi önceden cezalandırılmaları nedeniyle karşıt tez de ileri sürülmektedir. Bu son âyet şunu ifade etmektedir: "Mücrimler günahlarından sorguya çekilmeyeceklerdir." Beydâvî'nin yorumuna göre onlar "Allah Teâlâ onları yakından tanıdığı için bilgi alma" anlamında sorguya çekilmeyeceklerdir veya O onları günahlarından dolayı bir anda cezalandıracağı için ceza anlamında sorguya çekmeyecektir.[1] "O gün ne insan ne de cin günahından dolayı sorguya çekilecektir." anlamındaki ilk âyeti de Beydâvî aynı şekilde şöyle yorumlamaktadır: Kabirlerinden çıkıp her biri kendi mertebesine göre O'nun adalet kürsüsünün karşısına getirildikleri anda, günahkârları yüzlerinden tanıyacak olan Allah onları iyi veya kötü amelleri hakkında sorguya çekme ihtiyacı duymayacaktır.[2] Dolayısıyla, günahkârlar ve de onları haberdar etme ahlâkî sorumluluğunu bir anlamda üzerine alan Peygamber kıyamet günü hesaba çekilmeyecektir. Çünkü 2:119. âyetin ifade ettiği gibi "Sen (Peygamber) cehennem halkından sorumlu değilsin."

Dolayısıyla, Allah'ın takdirinin değiştirilemezliğinin sonucu olarak, günahkârlar kıyamet gününde sorguya çekilmeyeceklerdir. İnsanların hayatları boyunca işledikleri günahlardan ve inançlarından hesaba çekilecekleri Kur'an'da ifade edilmektedir. Fakat bu hesaba çekilme zorunluluğunun daha da genelleştirilerek meleklere ve Allah'ın kendisine de uygulanabilir olup olmadığı çok açık değildir. "O (Allah) yaptıklarından sorguya çekilmeyecektir, fakat onlar (insanlar) sorguya çekilecektir" (21:23) ifadesini bulduğumuz klasik bir pasajda ilâhî hürriyet çarpıcı ifadelerle bu zorunluluktan muaf tutulmuştur. 10. asırdan itibaren sadece müfessirler değil, Eş'arî kelâmcılar da bu âyeti Al-

[1] *Envâru't-tenzîl*, II, 28:78.
[2] *Envâru't-tenzîl*, II, 55:39.

lah'ın fiilleri ve kararlarından dolayı hesaba çekilme sorumluluğundan muaf olduğu şeklinde anlamışlardır. Beydâvî bu âyetin tefsirinde şöyle yazar: "Yüceliği, hakimiyetinin gücü ve hakimiyetin mutlak olarak O'na ait olması gerçeğinden dolayı Allah, yaptıklarından sorguya tabi değildir. İnsanlar ve bir önceki âyette zikredilen müşriklerin tanrıları ise bağımlı olmalarından ve kulluk statülerinden dolayı sorguya tabidirler."[1]

Bilgi veya şuura ilaveten insan sorumluluğunun en temel ön şartı veya dayanağı hürriyettir. Bu ön şartın olmadığı durumda insan ya mekanizm ve determinizmin tüm formlarının mantıksal olarak gerektirdiği gibi makine konumuna veya teistik determinizmin (veya Cebriyyeciliğin) tüm formlarının gerektirdiği gibi Allah'ın kölesi durumuna iner. İleride de göreceğimiz gibi insan hürriyeti (*kader*) veya gücünün (*istita'a*) savunulması meselesi, Müslüman toplumu 7. asır gibi erken bir dönemde insan hürriyeti savunucuları (kaderîler) ve bunların muhalifleri olan Kaderciler (mücbire veya cebriye) diye ikiye bölen ilk önemli kelâmî konu idi.[2] Eş'arî'nin (öl. 935) antitezinin daha sonra sünnilik olarak tanımlanacak olan nihâî çözümü, bir şekilde hürriyetin kabulünün kaçınılmaz olduğunu itiraf etmekle beraber yukarıda atıf yaptığımız Allah'ın dünyadaki sonsuz hakimiyetini ve yüceliğini ifade eden Kur'ânî telakkiyi de tanımamazlıktan gelemedi. Bizim bu aşamadaki amacımız, Kur'an'da ilk bakışta insan hürriyetinin lehinde ve aleyhinde görünen delilleri ortaya koymaktır.

Soyut bir Arapça terim olan hürriyet, isim şekliyle Ku'an'da kullanılmaz. Fakat asıl kök harflerinin türevleri, kölenin karşıtı olarak hür insan (*hürr*) anlamında veya esaretten kurtarma (*tahrîr*) anlamında hem sıfat hem de geçişli fiil şeklinde kullanılır. Mesela 2:178. âyette bu terim şu şekilde kullanılır: "Ey inananlar! Öldürmede kısas size farz kılındı; hüre hür (*el-hürrü bi'l-hürri*), köleye köle, kadına kadın." 5:89. Âyette dikkatsizce

[1] *Envâru't-tenzîl*, I, 21:23. Krş., Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21:23.
[2] Örnek olarak bkz., Şehristânî, el-*Milel ve'n-nihal*, ed. A. A. el-Vekîl, Kahire, 1968, I, s. 28.

yapılan yeminlerin kefaretinin on fakiri yedirmek veya onları giydirmek veyahut bir köleyi esaretten kurtarmak (*tahrîr*) olduğu ifade edilir. Bu son ceza 4:92. âyette hatayla bir mü'mini öldürene, 58:3. âyette ise hanımını "bana anamın sırtı gibisin (*yüzâhirûne*)"[1] ifadesiyle zıhar yaparak boşayıp sonra da vaz geçen kimseye de verilen cezadır.

3:35. Âyette (Beydâvî tarafından Aziz Anne olarak tanıtılan) İmran'ın hanımı, hür olarak (*muharrar*) doğan çocuğunu Allah'a adamaya söz verir. Fakat bir önceki örnekte de olduğu gibi burada da bu terimin sadece hür insan anlamında olduğu açıktır. Hür insanın sosyal statüsünün onun ahlâkî karar ve eylemleriyle irtibatlı olduğunun söylenebileceği istisna edilirse, bu terimlerin hiç birinin ahlâkî özgürlük veya kişisel karar verme problemiyle yakın bir irtibatı yoktur. Kader terimi ve bu terimin türevleri insana atfedildiğinde, ahlâkî özgürlük ve güce en yakın terimler olarak görünüyorlar. Allah'a atfedildiğinde bu kök terim, 6:96; 36:38; 41:12. âyetlerde olduğu gibi ya O'nun takdîrini (*takdîr*); veya 2:20, 106; 5:17; 6:17; 8:41; 41:39; 57:2; 64:1. âyetlerde olduğu gibi O'nun kudretini ifade eder. Gerçekte bu terimin pek çok kullanımındaki anlamı da budur. Sadece 16:75. ve 76. âyetlerde bu terim insana isnad edilir ve her iki durumda da olumsuz şekilde kullanılır. Müşriklerce ibadet edilen tanrıların güçsüzlüğünü ve aptallığını göstermek için ilk âyette Allah'ın "başkasının malı olan (*'abden memlûken*) ve hiç bir şeye gücü yetmeyen" köleyi misal vermesi, ikinci âyette de "dilsiz olup efendisine yük olan adamı" misal vermesi anlatılır. Diğer tüm kullanımlarda, 13:26; 17:30; 28:82; 29:62; 30:37; 34:36, 39; 39:52; 42:12. âyetlerde olduğu gibi yakdiru veya 21:87. âyette olduğu gibi nakdiru şeklinde olumlu olarak; 6:37; 10:24; 17:99; 23:18, 95; 36:81; 46:33; 75:40; 86:8. âyetlerde olduğu gibi kâdir, kâdirun şeklinde veya 18:45; 43:42; 54:42, 55. âyetlerde olduğu gibi muktedir şeklinde ismi fâil olarak bu terim değişik şekillerde Allah'ın kudretini veya takdîrini ifade eder. Bu âyetlerde devamlı tekrarlanan bir konu

[1] Bkz., Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 58:3.

Allah'ın asli yaratıcı gücü aracılığıyla (36:81; 46:33; 75:40) ölüleri diriltme veya kıyamet gününde onları tekrar yaratma kudretidir. Yukarıda zikredilen âyetlerin en az onunda tekrarlanan ve hep "Allah dilediğine rızkı açar ve buna gücü yeter (*yakdir*)" (13:26; 42:12) veya onun nasibini belirler (*yakdir leh*) (29:62; 34:39)[1] diye ifade edilen diğer bir konu da Allah'ın cömertlik ve iradesine uygun olarak dilediğine rızık ihsan etmesidir.

Kader gibi kuvvet veya gücü ifade eden ve Kelâmî çevrelerde en önemli ihtilaf noktalarından biri olan diğer bir Arapça terim ise istita'at ve bu terimin türevleridir. Bu terim Kur'an'da sıkça ve her zaman fiil halinde kullanılır. Mekke'ye hacca gitmeyi "yoluna gücü yeten herkes için (*men istetâ'a*)... insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır" diye bildiren 3:97. âyette olduğu gibi veya mü'minlerden müşriklere karşı cihad için "yeterince kuvvet ve atlar" hazırlamalarını emreden 8:60. âyette olduğu gibi bazı âyetlerde, bu terim ahlâkî ve dinî mükellefiyetin ön şartı olarak açıkça gücü ifade eder. Yine 64:16. âyette mü'minler "gücünüz yettiği kadar Allah'tan korkun, kulak verin, itaat edin ve kendi hayrınıza infakda bulunun" diye teşvik edilmişlerdir. Bu ve diğer âyetlerde cihad (9:42) veya ıslah etmek (11:88) gibi belirli fiilleri işleme gücü sonuçta ahlâkî özgürlük ve sorumluluk imâsıyla birlikte açıkça ifade edilmiştir. Hemen hemen diğer bütün âyetlerde güç reddedilmekte ve kafirlerden, Allah'tan başka taptıkları tanrıların onlara ne fayda ne de zarar verebilecekleri (7:192, 197; 16:73; 21:43; 36:75) düşüncesiyle, eğer çağırabilirlerse tanrılarını (10:38; 11:13) yardıma çağırmaları istenmektedir. 55:33. Âyette eğer geçebilirlerse, bütün insanlar ve cinler göğün ve yerin sınırlarını "geçip gitmeye" çağırılmaktadırlar. Yine 10:38; 11:13. âyetlerde de onlardan Allah'tan başka çağırabilecekleri tanrıların yardımıyla dahi olsa, Kur'an sûrelerinin bir benzerini üretmeleri istenmektedir. Çok eşli olacakların ne kadar deneseler de eşlerine adaletle muamele edemeyecekle-

[1] Bu fiilin bu iki grup âyetteki muğlaklığı açıktır. Bkz., Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 42:12.

rine dair uyarıldıkları (4:129), hür kadınlarla evlenemeyenlere cariyeleriyle evlenmeleri tavsiye edildiği (4:25), kadınlarına zıhar edenlerden kefaret olarak iki ay oruç tutmaları, buna gücü yetmeyenlerin altmış fakiri doyurmaları tavsiye edilen (58:4) diğer bütün durumlarda bu terim olumsuz olarak kullanılır. Bir âyette (5:112) Havariler -muhtemelen Ekmek ve Şarap ayinine atfen- Hz. İsa ile şöyle bir iddiaya girerler: "Rabb'in bize gökten bir sofra indirebilir mi?" ve âyetin devamından öğrendiğimiz gibi Allah bu isteği yerine getirebilmiştir.

Yukarıda belirtilen fiillerin dışında Arapçada gücü ifade eden tek fiil mkn olup her ne kadar bu fiilin türevleri Kur'an'da bulunsa da, bu fiil geçişli şeklin dışında kullanılmaz. Bu kullanımlarda devamlı olarak özne, onlara (düşman esirlere) karşı güç veren (*emkene*) (8:71), Büyük İskender'i (18:84, 95), Yusuf'u (12:21, 56), inkârlarına devam etmelerine rağmen genel olarak inkârcıları (6:6; 7:10; 22:41; 28:57; 46:26), güçsüz ve ezilmişleri (28:6) ve dindarları (24:55) yer yüzünde güç ve iktidar sahibi kılan (*mekkene*) Allah'tır. Fakat bu kullanımların hiç birinde kuvvet veya gücün özgür bir fâil olan insanın vasfı olduğuna dair en ufak bir imâ dahi yoktur.

II- HADİSLERİN DELALETİ

Bireysel ahlâkî karar verme ve güç ile ilgili Kur'an'dan ilk bakışta akla gelen delilleri metin bakımından analizimizin genel sonuçlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Kur'an'da baskın olan ahlâkî motif, iyilik ve takva şartlarını yerine getirebilmek veya cennette iyi bir yer edinebilmek için, insanın kendisiyle Allah veya O'nun emirleri arasında uyumlu bir irtibat kurmasının kaçınılmaz bir şart olmasıdır. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın bu şart dinî yükümlülük (*teklîf*) kavramı ve bu kavramın ön şartı olan itaat ile temellenmiştir. Bu prensibin ihlali, kaçınılmaz olarak Kur'an'da itaatsizlik (*ma'siyyet*) veya günah olarak isimlendirilen, Kanun koyucu (*Şârî*) ve Rab olan Allah ile yaratılmış ve kul olan insan arasındaki doğru ilişkinin iptali ile sonuçlanır.

Her ne kadar Kur'an'daki Allah-insan ilişkisi tamamen mekanik terimlerle ifade edilebilir, dolayısıyla da bu ilâhî şartın ihlali arızî durumlarda veya genel afetlerde fizikî nesnelerin hareket ve gelişme kanunlarını ihlal etmesine benzer bir şekilde zorunlu kanunların ihlali olarak açıklanırsa da,[1] fiillerinin neticesini kazanan (*kesebet* ve *iktesebet*) (2:134, 141, 286; 3:25, 161; 6:70; 14:51; 30:41; 40:17) veya hakettiği karşılığı alacağı belirli fiilleri yapan (*etet*) (2:233; 29:28, 29; 30:39) ya da işleyen (*'amel*) (3:30; 6:54; 16:28, 97, 111; 20:69; 30:44; 45; 37:61; 40:40; 66:7) Kur'ânî ruh (veya fâil) kavramı, açıkça sonuçta belirli oranda özgür irade veya bireysel karar vermeye isnad edilen ahlâkî sorumluluğu imâ etmektedir. Bu bağlamda aldatma (*tesvîl*) kavramı özellikle ilham vericidir. 12. Sûrede Yusuf'un kardeşleri "nefslerinin onları aldatmasından" (*sevvelet*) dolayı küçük kardeşlerine kötü muamele etmeleri nedeniyle kınanırlar (12:18, 83). Yine 20:96. âyette Samirî, Yahudileri saptırıp buzağıya ibadete yönlendirme hususunda nefsinin kendisini aldattığını itiraf eder. Bu terimin kullanıldığı diğer bir yer

---

[1] Bu şekilde mekanik bir teklif teorisinin İslam'ın Kadercileri olan Cebriye tarafından düşünüldüğü kayda değerdir. Bkz., bu kitap, s. 81 vd.

olan 47:25. âyette ise Şeytan bizatihi mürtedleri veya münafıkları "doğru yolu açıkça gördükten sonra geriye dönmeleri" yönünde aldatan olarak suçlanır. Vesvese, tağâ vb. diğer terimler, insanların genelde tuzağa düştüğü. Şeytanın kötü vesvese ve entrikaları fikrini ifade etmek için Kur'an'da sıkça kullanılırlar.

Bütün bunlara rağmen denebilir ki, ahlâkî sorumluluk ve bireysel karar vermeye dair bunca vurguya rağmen, bu sorunla ilgili Kur'an'daki açık nassî deliller çarpıcı terimlerle tasvir edilen Allah'ın sınırsız kudret ve hakimiyeti ile karşılaştırıldığında yine de yetersiz kalır.

Çoğu ifadelerinde daha ayrıntılı ve hüküm verici karakteriyle Kur'an'dan ayrılan Hadisler ise bu konuda daha da muğlaktır. Gerçekte Hadisler bize iyi veya doğrunun tabiatı, ilâhî adalet ve insan hürriyeti diye başta bahsettiğimiz üç ahlâkî kavram arasında daha karmaşık bir ilişki sunar. İki büyük sahih hadis koleksiyonu olan Buhârî ve Müslim'in her birinde, insan gücünden ziyade ilâhî kudret olarak anlaşılan kader bölümü (veya kitabı) olmasına rağmen[1] 7. asırdan itibaren ahlâk tartışmalarının gelişmesinde belirleyici rol oynayacak olan iyinin tabiatı veya ilâhî adalet ile ilgili ayrı bölümler yoktur. Yine bu koleksiyonlarda genel olarak adaletle ilgili bölüm veya kitap da yoktur.

Bununla beraber dağınık halde de olsa, açıkça ahlâkî öneme sahip hadisler mevcuttur. Mesela Buhârî *Kitâbu'l-Menâkıb*'da erken dönem Müslüman toplumun doğru ve yanlış sorunu ve bu sorunun dinî inançla irtibatı ile meşgul olduklarını çok iyi tasvir eden bir hadis rivayet eder. Fakat bu hadisin ne kadar erken tarihe ait olduğu kolayca belirlenemez. Bu hadisin açıkça mezhebî taraf imâ etmesi nedeniyle 7. asır sonu ve 8. asır başlangıcında Hâriciler, Mürcîiler ve Kaderîlerin şiddetli ihtilafa daldığı döneme ait olduğu söylenebilir. Burada tamamını vereceğim bu hadiste, Huzeyfe b. Yeman'ın şöyle dediği rivayet edilir: "İnsanlar Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) iyiliği (*hayr*) sorup

---

[1] Buhârî, 82. Kitap ve Müslim, 46. Kitap. Kader ile ilgili bölüm içeren diğer koleksiyon ise Tirmizî, 30. Kitap'tır. Bkz., Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927, XI vd.

dururlarken ben, bana bulaşması korkusuyla kötülüğü sorup durdum. Bu nedenle şöyle sordum: Ey Allah'ın Rasûlü, biz kötülük ve cahiliye dönemindeydik,-Allah bizi bu iyiliğe ulaştırdı.[1] Şimdi bu iyiliği takip edecek bir kötülük olacak mı? O, evet dedi. Ben, bu kötülüğü takip eden bir iyilik olacak mı, diye sordum. O, evet, fakat bu kusurlu olacak dedi. Ben, bu kusurun ne olduğunu sordum. O, bazı insanlar benim yolumdan başka yola davet edecekler. Bunların bir kısmını siz tanıyacaksınız, bir kısmını tanıyamayacaksınız, dedi. Bunun üzerine ben bu kötülüğü tekrar bir iyiliğin takip edip etmeyeceğini sordum. O, evet, bir grup cehennemin yoluna davet eder, kim onları dinlerse onlara dahil olarak cehenneme itilir dedi.[2] Ben, ey Allah'ın Rasûlü, onları bize tasvir et dedim. O, şöyle dedi: Onlar bizim kavmimizden olup bizim dilimizi konuşurlar. Bunun üzerine ben, onların daveti bana ulaşırsa ne yapmamı tavsiye edersin, diye sordum. O, Müslümanların cemaatine ve onların imamına uy dedi. Ben, eğer onların bir cemaati veya imamı bulunmazsa, diye sordum. Bunun üzerine O, ölüm sana ulaşana kadar ağaç kabuğu yesen dahi, bütün bu mezheplerden uzak dur (*i'tezil*) dedi."[3]

Her ne kadar bu hadis, atıf yapılan iyi ve kötünün ne olduğuna dair bize bir tanım vermiyorsa da bu hadisten iyiliğin açıkça İslam öncesi veya putperest cahiliye döneminin karşıtı olarak İslam'ın veya Kur'an'ın emirlerine uymakla özdeşleştirildiği çıkarımı yapılabilir. Fakat 632 yılında Hz. Peygamber'in ölümünü takiben, Müslüman toplumu sarsan şiddetli bölünmeler ve sapmalar ışığında, buradaki iyiliğin açıkça (sünni) toplumun ve onun liderinin iradesine uymak ve ayrılıkçı ve sapkın gruplardan uzak durmak anlamına geldiği iddia edilmiştir.

---

[1] Bu bağlam "bu iyilik" kavramından İslam'ın veya Kur'an vahyinin kastedildiğini imâ etmektedir.

[2] Bu Hariciler ve onların katı doğru ve yanlış kriterlerine atıf olabilir. Örnek olarak bkz., Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s. 37 vd.

[3] Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, Kahire, c. 6, 3226.

Bu görüşe göre iyilik, esas itibariyle iman meselesi, hatta topluluğa bağlılık olarak anlaşılmaktadır. Tahmin edilebileceği gibi iyiliğin ne olduğuna dair daha açık ifadeler hadislerin iman ve imanla irtibatlı soruları işlediği bağlamda geçer. Mesela hem Buhârî hem de Müslim *Kitâbu'l-îmân*'da, Peygamber'i sevmeyi (Buhârî, II, 6, 13, 14; Müslim, I, 69, 70; XLV, 161, 162), Allah ve Peygamber'i beraber sevmeyi (Buhârî, II, 20; Müslim, I, 67, 68; XLV, 161-64), kişinin komşusunu (veya kardeşini) sevmesini (Buhârî, II, 12; LXVIII, 42; Müslim; I, 71, 72, 93; XLV, 37) gerçek imanın, dolayısıyla da iyiliğin ölçütü yapan bir çok hadis rivayet etmektedir. Yine Ahmed b. Hanbel (Müsned, III, 172, 174, 192, 200, vb.) ve Mâlik b. Enes (Muvattâ, XLVII, 15, 16, 17; LI, 14, 16) Allah sevgisinin ve kişinin komşusunu sevmesinin gerçek iman açısından önemine vurgu yapmaktadır.[1]

Bu sahih hadis külliyatlarındaki sevgi vurgusu, iman ve iyiliğin diğer kriterlerinin dışlandığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu bağlamda *Kitâbu'l-îmân*'ın girişinde Buhârî, Peygamber'in İslam'ın beş temel üzere bina edildiğini ifade ettiğini rivayet eder; Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine şehadet etmek, namaz kılmak, zekat vermek, hacca gitmek ve oruç tutmak (II, 7). Bu ifadeyi yukarıda zikredilen iyiliği (*birr*) bir dizi iman esası ve bir dizi iyi amellerle tanımlayan âyetten (Kur'an 2:177) alıntı yaparak desteklemeye çalışır. Diğer taraftan Müslim, iyiliği iyi karakterle (XLV, 14, 15) ve bunun zıddını (*ism*) kötü niyetle veya kendi ifadesiyle "senin gönlünden geçen ve insanların haberdar olmasını istemediğin şey" ile tanımlar. Bu iyi karakter de bir insanın diğer insanlarla veya yakınlarıyla ilişkisini yönlendiren ve en başta iyi bir müslümanın kardeşiyle irtibatı kesmemesi, onun gıybetini yapmaması, hakkında kötü düşünmemesi, onu gizlice izlememesi (XLV, 25, 28-31), haksız yere onu dövmemesi veya küçümsememesi (XLV, 32) gibi bir dizi emir ve yasaklara indirgenir.

İyiliğin veya takvanın sadece şekilsel tavır ve davranış meselesi olmadığı tezini desteklemek için bir hadiste, Hz. Peygamber'in iki defa göğsünü işaret ederek takvanın 'kalpte' olduğunu gösteren ifadesi rivayet edilir. Bu hadisin diğer bir rivayetinde de şu ilave vardır (XLV, 33): "Allah sizin şeklinize değil, kalplerinize bakacaktır."

Bu hadis, Buhârî ve Müslim tarafından daha önce (yine *Kitâbu'l-îmân*'da) rivayet edilen ve en meşhur hadislerden biri olan şu hadisle beraber değerlendirilmelidir: "Ameller niyetlere göredir ve herkes [aslen] neye niyet etmişse onu elde edecektir."[1] Niyetin mahallinin de İslam'da dinî ve mistik düşünce tarihinde önemli rol oynayan bir kavram olan kalp olduğu ifade edilmiştir. Kur'ânî delilleri incelerken gördüğümüz gibi, iyi amellerin (*sâlihât*) kaçınılmaz olarak belirleyici rol oynaması gerekli olan dinî ahlâk ile bu düşünce arasındaki tutarsızlığı tam olarak kavrayamayan bu hadisçilere göre iyi kalplilikle birleşmiş bir iman, kurtuluşun tek ön şartıdır. Bu bağlamda Buhârî şöyle bir hadis rivayet eder: "Allah'tan başka ilah yoktur deyip kalbinde arpa tanesi (farklı rivayette buğday tanesi veya zerre miktarı) ağırlığınca iyilik (*hayr*) bulunan kimse Cehennem'den kurtulacaktır."[2] Bu hadisin Müslim rivayeti amellerin gereksizliği söyleminde daha da açıktır: "Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca iman bulunan hiçbir kimse Cehennem'e girmeyecektir."[3] Müslim'e göre, sadece Allah'ın birliğini ifede etmekten ibaret olan böyle bir iman, bu hayatta işlediği günahlar ne olursa olsun, kişiyi sadece Cehennem azabına karşı korumakla kalmaz, aynı zamanda ona Cennette güzel bir yeri garanti eder.[4]

---

1 Bu ikisi bazen genelde 'Allah için sevmek' diye zikredilen ifadesiyle birleştirilir. Bkz., Buhârî, I, 6; Müslim, XLV, 37, 38; Tirmizî, XXXIV, 53; Ahmed b. Hanbel; II, 237, 292, vb.

---

1 Buhârî, II, 1; Müslim, I, 203 vd. ve XXVIII, 155 vb. Krş., Wensinck, *Handbook*, Niyet.

2 Buhârî, I, 41; II, 15.

3 Müslim, I, 148.

4 Müslim, I, 154, vb.

İmanın amelle irtibatına dair tartışmalı meseledeki hadislerin muğlaklığı, çelişik ifadeler nedeniyle ya da bizim şimdi tartışacağımız Allah'ın değişmez ve ezelî hükmüne dair manzara nedeniyle giderilmemiştir. Niyetler kavramıyla birleşmiş insan eylemleri veya amelleri kavramı insanın ayırıcı vasfı olarak bir dereceye kadar bireysel karar vermeyi varsayar görünmektedir. Yukarıda gördüğümüz gibi, her iki kavram, hadislerin lafzî ve ahlâkî delaletinin ayrılmaz parçasını oluşturur. Fakat buna rağmen sahih külliyatlar başlangıçtan itibaren açık terimlerle hürriyet taraftarlığı aleyhine ifadeler sunmaktadırlar. Müslim'in *Sahîh*'inin ilk hadisinin (I, 1) bize bildirdiğine göre, Yahya b. Ya'mer (ilk olarak Ma'bed el-Cühenî (öl. 703) tarafından Basra'da ortaya atılan) kader probleminden endişe duyup, bu konuda Peygamber'in Medine'deki ashabından yardım istemek üzere yola çıkar. Orada ikinci Halife Ömer'in oğlu Abdullah ile karşılaşır. Abdullah babasının kendisine söylediğine göre, "iman nedir" diye sorulduğunda, Hz. Peygamber'in şöyle cevap verdiğini söyler: "Allah'a, O'nun meleklerine, kitabına, elçilerine ve kıyamet gününe inanmak ve iyi ya da kötü ilâhî hükme (*kader*) inanmaktır."

Bu hadisin tafsilatlı karakteri ve ismen Ma'bed el-Cühenî'ye atıf yapması, açıkça onun sıhhatini zayıflatır. Yine bu hadisin daha güvenilir bir râvi olan Ebû Hureyre'den gelen diğer rivayetlerinin birinde (I, 5), kader'in zikredilmemesi, diğerinde (I, 7) ise 'kaderin tamamından' şeklinde muğlak ifadelerle bahsedilmesi de önemsiz değildir.

Ahmed b. Hanbel (III, 21, 22, 23, 24, 26, 37, 40, vb) ve Tirmizî (XXX, 10, 17; XXXVIII, 4) gibi diğer hadisçilerin rivayet etmelerine rağmen, Buhârî'nin bu hadisi Kader kitabında rivayet etmemesi de aynı derecede önemlidir.[1] 10. asırda Eş'arî kelâmcılarının yapacağı gibi, kader'e inanmayı sünnilik olarak tanımlayan ve Kaderîleri ve dolaylı olarak da Mu'tezile mezhe-

1 Bkz., Wensinck, *Handbook*, Kader.

bini yeren hadisler[1] açıkça zahirî anlamlarıyla ele alınamazlar. Bu hadisler skolastik muhaliflerini eleştirilerinde kendilerine hadisten metinsel dayanak bulmaya çalışan 8. ve 9. asır bilginlerinin uydurması olarak reddedilmelidir.

Bu zorunlu çekincelere rağmen, kader tezi hadislerde öyle çarpıcı terimlerle ifade edilmiştir ki, insan ya Kaderîlerin muhaliflerinin çok etkili ve becerikli olmalarından dolayı, Hadis toplama endüstrisini tekellerine aldıkları ya da kader'i savunan hadislerin büyük bir kısmının veya en azından bazısının Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşmaktan kendini alamaz.

Bu hadislerden Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen iki veya üçünü örnek olarak vermek, Hadislerdeki ilâhî kader'e yönelik kesin vurguya dikkat çekmek için yeterli olur.

"Allah ana rahminde bir melek görevlendirir ve bu melek şöyle der: Ey Rabbim! Bir meni; Ey Rabbim! bir pıhtı; Ey Rabbim! bir et parçası! Eğer Allah onun yaratılmasını dilerse [melek] şöyle der: Ey Rabbim! Dişi mi, erkek mi; mutsuz mu (*şakî*), mutlu mu (*sa'îd*); rızkı ve ömrü ne kadar olacak? O henüz annesinin rahmindeyken bunların hepsi kaydedilir."[2]

"Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce mahlûkatın kaderini kaydetmiştir."[3]

"Sizden hiç biriniz, hiç bir nefes alan canlı yoktur ki, Allah onun Cennette veya Cehennemdeki yerini kaydetmiş olmasın; ya da onun kötülerden veya iyilerden olduğunu kaydetmiş olmasın. Bunun üzerine bir adam sordu: Ey Allah'ın Rasûlü, öyle ise bizim yazılmış kaderimize (*kitâbinâ*) karşı gelmeyip çalışmayı terketmemiz gerekmez mi? [Peygamber] şöyle cevap verdi: Kimin iyilerden olması takdir edilmişse ona iyi insanların amel-

1 Örnek olarak Tirmizî, XXX, 17; İbn Hanbel, I, 30, 86; II, 86, 125, vb. Bkz., Wensinck, *Handbook*, Kaderîler.
2 Müslim, XLVI, 5 ve 1-4. Krş., İbn Hanbel, III, 117, 148, 397; Buhârî, LXXXII, 1.
3 Müslim, XLVI, 16; İbn Hanbel, III, 1.

leri yaptırılır; kötülerden olması takdir edilene de kötü insanların amelleri yaptırılır."[1]

Yazılmış kader veya 'kitap' konusu, hem Kur'an'ın hem de Hadislerin genel temasıdır ve Wensinck'in de gösterdiği gibi bu, sadece İslam'a has bir şey olmayıp bunun 'Babilonya ve İsrail dinî geleneğinin ortaya koyduğu surette daha geniş Semitik temelli bir zemini vardır.'[2] Wensinck'in de gözlemlediği gibi, insanların bireysel kaderlerinin ezelde önceden belirlenmesi düşüncesinin Hadislerde Kur'an'dakinden daha açık bir şekilde ortaya konmuş olması da kayda değerdir. İlâhî takdirin değişmezliğine vurgu yapan bir çok hadisten yukarıda söz edildi. Fakat belki de en açık vurguyu, Ahmed b. Hanbel'in şu hadisinde bulmaktayız: "Abdullah b. Amr b. el-As şöyle rivayet eder: Bir gün Allah Rasûlü elinde iki kitap ile bizim yanımıza geldi ve şöyle dedi: Bu iki kitapta ne olduğunu biliyor musunuz? Biz, hayır, Ey Allah'ın Rasûlü, sen bize söyle, dedik. Bunun üzerine sağ elindeki kitap hakkında şöyle dedi: Bu Azîz ve Celîl olan alemlerin Rabbi'nden bir kitap olup, Cennet ehlinin isimlerini, onların aileleri ve kabilelerinin isimlerini içermektedir. Buraya son isim dahi yazılmış olup, bu listede artık ne bir artırma ne de bir eksiltme yapılabilir. Sonra sol elindeki kitap hakkında şöyle dedi: Bu da Cehennem ehlinin kendi isimlerini, ailelerinin ve kabilelerinin isimlerini içeren bir kitaptır. Burada da son isim yazılmış olup, onların sayılarında ne bir artırma ne de bir eksiltme yapılabilir."[3]

Hadislerin ahlâkî imâlarına dair bu kısa incelememiz yetersiz görülebilir. Fakat okuyucu sahih hadis kitaplarında yeterli ve sistematik bir adalet ve ahlâkî sorumluluk teorisinin açıkça ortaya konduğu varsayımına kapılmamalıdır. Bizim tartışmamızın da açığa çıkardığı gibi, gerçekte her ne kadar ahlâkî parametreler olarak belirlediğimiz üç temel probleme Hadislerde sadece

1 Müslim, XLVI, 6, 7. Krş., 10, 11, 30; Buhârî, LXXXII, 4, 5; İbn Hanbel, III, 27, 28, 29, 31.

2 Wensinck, *Muslim Creed*, s. 54.

3 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 167.

arızî olarak değinilse de, tafsilatlı sözler, fıkhî ifadeler ya da şahsî veya toplu görüş ifade eden rivayetler üzerine ciddi ve derin ahlâkî çıkarımlar yüklemek yanlış olur. Bu bölümün sonunda işlenen özgür irade ve kader problemi istisna edilirse, çok fazla sistematik malzeme üretilemez. Bu malzemenin dahi tarihsel değeri sorgulanabilir. Çünkü bu malzeme Hz. Peygamber'in ölümünü müteakip kelâmî ve fıkhî ihtilafa dalan büyük dinî gruplarla irtibatlandırdığımız kelâmî taraftarlığı yansıtır görünmektedir. Söz konusu ihtilaf ve İslam'da ahlâkî teolojinin sonraki gelişimi bağlamında, böyle bir malzeme ciddi öneme sahip olmakla beraber, bu malzemenin tarihi gerçekliği yalnızca bu nedenden dolayı savunulamaz. Ahlâkın gelişimi açısından bir sonraki bölümde tartışılacak olan kelâmî eğilimler daha büyük önem arzederler. Bu nedenle biz şimdi bu eğilimlere döneceğiz. Bundan dolayı bir sonraki bölüm Kelâmî Ahlâk olarak isimlendirildi.

İKİNCİ BÖLÜM: KELÂMÎ AHLÂK

I- AHLÂKÎ AKILCILIK

1. Doğru ve Yanlışın Ahlâkî Temelleri

Daha önce zikrettiğimiz gibi Mu'tezile, İslam'ın ilk gerçek ahlâkçılarıdır. Onlar sadece bizim daha önce belirttiğimiz üç temel ahlâkî soruya tutarlı cevap üretmekle kalmayıp özellikle kelâmî çevrelerdeki son dönem ahlâkî gelişmelerin de temelini attılar.

Önemli Mu'tezilî bilginlerden biri olan Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (10. asır sonunda vefat etti) *Kitâbu'l-intisâr* adlı eserinde değişik Mu'tezile okullarının üzerinde anlaştığı beş temel prensip sıralar. Bu prensiplerin beşincisi onun tarafından şöyle ifade edilir: '[ahlâken] tasvip edileni (*ma'rûf*) emretmek ve [ahlâken] yerileni (*münker*) yasaklamak.'[1] Bu ifadeyle ilgili en açık ve derli toplu açıklama 12. asır Eş'arî bilgini olan Muhammed eş-Şehristânî (öl. 1153) tarafından yazılan *el-Milel ve'n-nihal*'de bulunur. O şöyle yazar: "Onlar (Mu'tezile) vahyin (*sem'*) gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vâcip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar doğru (*husün*) ve yanlışın (*kubüh*) akıl yoluyla bilinebilmesinin ve doğruya uyup yanlıştan sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allahü Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük (*teklîf*) Allah'ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir. Dolayısıyla 'helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan açık bir delille yaşasın' (Kur'an, 8:42)."[2]

Bu açıklamadaki bilgi ile doğru arasındaki irtibat Mu'tezile'nin akılcı tezinin temel noktasıdır. Bu kelâmcılar bir taraftan Ahmed b. Hanbel (öl. 855) ve takipçileri gibi gelenek-

---

1 Bkz., Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, ed. ve Fransızca tr. A. Nadir, Beyrut, 1957, s. 53. Bu iki terimin Kur'ânî arka planı için yukarıdaki bölüme bakınız. Krş., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1929-30, I, 378.

2 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 29.

çilerin, diğer taraftan Cehm b. Safvân (öl. 745) ve genel olarak Kadercilerin[1] protestoları karşısında doğru ve yanlışın tabiatının aklî olarak belirlenebileceğini ve bunun nihâî olarak Kur'an'da belirtilen ilâhî emirlerden bağımsız olduğunu ispatlamaya çalışıyorlardı. Kısaca onlar ahlâkî doğru ve yanlış kategorilerinin tek başına akıl ile bilinebileceğini ve bunların geçerlilik temelinin akılen savunulabileceğini ispat etmek istiyorlardı.

Bu problemin en mükemmel ve sistematik tartışmasını Kâdı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı kelâmî eserinde buluyoruz. Yazar konuyu tartışmaya eylem gücü ve bilincine sahip fâil ile irtibatı açısından eylemin (*fi'l*) tabiatını inceleyerek başlar. O bu irtibatta insan fiilini kasdettiği fiil türünün tanımsal temelini bulur. Bu bağlamda Kâdı 'yok iken sonradan varlığa gelen olay (*kâin*)', diğer bir deyişle zaman içinde meydana gelen (*muhdes*) diye yapılan fiil tanımını şu nedenlerle reddeder: a) Onun bu şekilde muhdes olması o varlığa geldikten sonra bilinir, b) Fiilin şu anki durumunun tanıma dahil edilmemesi gerekir. Diğer bir deyişle, zamansal belirlenim asli değil arızîdir; bunun yerine fiil, irade ve güç sahibi fâilce öngörülen maksadı 'gösteren' unsura atfen tanımlanmalıdır. İnceleme konusu olan fiilin ahlâkî vasfını gerçekte bu fâille olan irtibatı belirler. Çünkü bütün fiiller ahlâken belirlenmemişlerdir; sadece dönüşümlü olarak iyi (*hasen*) ve kötü (*kabih*) veya övülen ve yerilen olarak tanımlanan ilave bir sıfata (*sıfat zâide*) sahip olan ve nihâî olarak fâilin iradesinden kaynaklanan fiiller ahlâken belirlenmişlerdir.[2]

Bir taraftan iyi ile övülen arasındaki, diğer taraftan kötü ile yerilen arasındaki bu irtibat yazarın iyi fiilleri üç grupta sınıflandırmasına imkân sağlar: a) Mübâh, ya da övgü veya yergi

1 Bkz., bu kitap, s. 81.

2 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1962-, c. VI, i, s. 6 vd. ve VI, ii, s. 65 vd. Bu bağlamda Abdülcebbâr, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman Yeni Eflâtuncular tarafından savunulan ve birşey sadece kendiliğinden dolayı iyidir şeklinde tanımlanan 'ontolojik' görüşü reddeder. Bkz., *el-Muğnî*, VI, ii, 9 ve 77 vd.

haketmeksizin yapılabilen veya terkedilebilen fiil; b) Mendûb ileyh veya muraǧǧab fîh, ya da yapıldığında övgü hakeden, fakat yapılmayıp terkedildiğinde de yerilmeyen fiil; c) Vâcib, ya da yapılmadığında yerilen fakat yapıldığında övgüyü haketmeyen fiil. Vâcip de iki kategoride incelenebilir: a) 'Dar anlamda' vâcip; b) 'Geniş anlamda' vâcip. Belli bir fiili terketmek ilk anlamda vâcip olup bu fiili ve onun türünü terketmek ikinci anlamda vâciptir.[1]

Bu Mu'tezilî yazara ve genel olarak Mu'tezile okuluna göre iyiliğin ilave sıfat'ı bilgisi sezgisel kesinlik meselesidir. Yazara göre bazıları belli fiillerin iyiliğinin ve kötülüğünün, bir resmin güzel veya çirkin olduğunun bilinmesi gibi, estetik yolla bilindiğini iddia ederler.[2] Fakat buradaki iki sınıf nesne arasında analoji kurulamaz. Resmin çirkin olması herkesin değil, bazılarının ondan 'hoşlanmaması' anlamında olup, bu hoşlanmama tamamen subjektiftir ve daha önce gördüğümüz gibi, iyilik ve kötülüğün iki kriteri olan övgü ve yergi nesnesi değildir. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere, Cebriyye (Mücbire) ve Eş'arîler gibi diğer bazıları ise iyilik ve kötülüğün ilâhî emir ve yasak ile belirlendiğini iddia ederler. Fakat bu iddia şu nedenlerle reddedilir: Biz fiilin asli özelliği olan iyiliği ve kötülüğü emrediyor veya yasaklıyoruz. Dolayısıyla emredilen veya yasaklanan her bir fiil, Allah veya başka biri olsun emir ve yasak sahibinin statüsüne bakılmakzısın kendinde iyi ya da kötü olur. Bu sebeple iyilik ve kötülüğü tamamen keyfi olarak tanımlayan yukarıdaki görüş saçmadır. Gerçekte fiiller, sadece tabiatlarındaki iyilik ve kötülük vasıflarından dolayı Allah'ın emir ve yasaklarının uygun nesneleri olurlar.[3]

1 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, i, s. 7 vd. Krş., G. F. Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford, 1971, s. 39.

2 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, i, s. 19 vd. Burada iyi ile güzeli ifade etmek için aynı terimin (hasen), kötü ve çirkini ifade etmek için de aynı terimin (kabîh) kullanılması kayda değer.

3 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, i, s. 102 vd. Krş., XIV, s. 153 ve diğer yerler.

Bu durumda yazar bu asli iyilik ve kötülüğü 'zorunlu olarak' bilebileceğimizi savunur. Kim bu bilgiyi sorgularsa 'zorunluluğu reddetmiş olur', dolayısıyla onun reddedişi dikkate almaya değmez. Eğer bu kişi iyilik ve kötülük arasındaki ayrımın özünü kabul etmekle beraber, dürüstlük ve minnettarlık gibi iyi olarak varsayılan fiillerin vâcip veya övgüye değer olmadığını; buna mukabil yalancılık ve adaletsizlik gibi kötü fiillerin de ne yasaklandığını ne de yerildiğini iddia ederse, onun bu iddiası tamamen semantik bir tartışmaya döner ve bu durumda anlaşmazlık linguistik kullanıma atıfla çözümlenebilir.[1]

Bu sezgisel ahlâkî bilginin önemli bir özelliği, özerk ve kendi kendini ispatlayan bir bilgi olmasıdır: Bu bilgi kendini destekleyen 'kesbî'veya 'dedüktif' delile, ya da ilâhî vahyin (*sem*') doğrulamasına muhtaç değildir. Tam tersine, Allah'ın hikmeti ve O'nun mesajını insanlara taşıyan Peygamber'in doğru sözlülüğü gibi dinî veya vahyî hakikatin dayanakları aklen bilinmedikçe, Kâdı Abdülcebbâr tarafından Kur'an ve Hadisler olarak tanımlanan vahyin doğruluğu her zaman sorguya açık kalacaktır.[2]

Aklî bilginin bu özerkliği karşısında, vahyin ahlâkî alanda, eğer varsa, nasıl bir işlev görebileceği; ahlâkî ve dinî yükümlülük ve sorumluluk problemine nasıl bir katkı sağlayabileceği sorulabilir. Çünkü ne Kâdı Abdülcebbâr ne de onun Mu'tezilî meslektaşları, Zekeriyya Râzî (öl. 925) ve benzeri 9. ve 10. asır tabiat filozoflarının yaptığı gibi, vahyi açıkça tümüyle lüzümsuz addettiler.[3] Kâdı Abdülcebbâr'a göre vahiy halihazırda akıl tarafından doğrulanmış prensipleri ortaya koyar ancak onları doğrulamaz yahut onlara geçerlilik sağlamazlar. Çünkü; a) akıl

1 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, i, s. 18 vd. ve 43.
2 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 151.
3 Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 94 vd. Vahyin (veya peygamberliğin) lüzumsuz olduğu tezi Arapça kaynaklarda Brahmanlara (Berâhime) atfedilir. Krş., Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 160 ve diğer yerler; *Şerh-u usûli'l-hamse*, Kahire, 1965, s. 564 vd; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 134 vd; 'Barâhima', *Encyclopedia of Islam*, 2. ed.

tarafından zorunlu olarak doğrulanmış olduklarından, bu prensipler tekrar herhangi bir tasdike ihtiyaç duymazlar; b) daha önce zikredildiği gibi, vahyin doğruluğunun akla dayanmasından dolayı, döngüsel tutarsızlığa düşmeden bu doğruluk vahye dayanamaz; ve son olarak c) vahiy bu prensipleri doğrulayacak olsaydı, vahyi doğrulayacak başka bir vahye de ihtiyaç olurdu ve bu da teselsülü gerektirirdi.[1]

Vahyin diğer bir işlevi birbiriyle çelişen vahiyler veya vahiy kısımları arasında hakemlik etmektir. Bir hata veya anlaşmazlık ortaya çıktığında, hatayı düzeltmek veya hükmü geçmiş vahyi neshetmek için yeni bir vahiy gereklidir. Sorumluluk sahibi fâilin bütün yükümlülüklerini yerine getirdiği veya ahlâkî prensiplerin hepsini aklen keşfettiği durumlarda vahiy tamamen lüzumsuzdur.[2]

Vahyin üçüncü bir işlevi, akıl tarafından iyi oldukları sadece genel terimlerle belirlenmiş olan ahlâken övülen tafsilatlı fiilleri belirlemektir. Abdulcebbâr'a göre Allah peygamberleri aklımıza daha önceden yerleştirdiği fiilleri öğretmek ve böylece bu fiilleri doğrulayıp (*takrîr*) detaylı olarak belirlemek için göndermiştir.[3]

Fâil üzerine vâcip olan 'aklî yükümlülük' örneğini göstermek için Kâdı Abdülcebbâr üç çeşit fiil listesi sunar: a) Asli bir özelliğinden dolayı vâcip olan fiiller; b) Muhtemelen fiilin iyiliğini belirleyip doğrulayan ilâhî lütuftan dolayı vâcip olan fiiller; c) Fâilin bu fiilleri işlemesi veya bu fiillerin zıddını işlememesi neticesinde hasıl olan faydadan dolayı vâcip olan fiiller. (a) Şıkkı altında da bizim yükümlülüklerimizi belirleyen fiiller sınıflandırılır: 1. Bize emanet edileni geri vermek gibi hemcinsimize karşı olan yükümlülüklerimiz; 2. Kendimizi zarardan korumak gibi bizzat kendimize karşı olan yükümlülüklerimiz; 3. Rahmeti ve mağfiretine şükretmek gibi Allah'a karşı olan yükümlülükleri-

1 Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 151 vd. ve VI, i, s. 64. Krş., Hourani, *Islamic Rationalism*.
2 Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 151 vd.
3 Bkz., Abdülcebbâr, *Şerh-u usûli'l-hamse*, s. 564 vd. Krş., Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 135.

miz.[1] Diğer taraftan (b) şıkkı, Allah'ı tefekkür etmek ve O'nun şeriatının emirlerine uymak gibi ilâhî lütuf olarak insana vahyedilen ve aklî olarak bilinemeyen yükümlülükleri içerir.[2] Son olarak (c) şıkkı iyiliği, fâiline fayda, haz veya menfaat özelliği kazandıran geniş bir fiiller grubunu içerir. İnsanın kendini zarardan koruması ve manevi ve dünyevî işlerde kendi menfaatini araması gerektiğine dair 'faydacı' düstur, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından inkâr edilemez olarak kabul edilir. Daha önce zikredildiği gibi, vahiy bazı fiillerin zararlı özelliklerini sadece ortaya koyar, fakat bu düsturun kendisini doğrulamaz veya etkilemez. Bu düsturun tabiî neticesi, bizzat öldürme amacı gütmemek şartıyla canı ve malı tehdit eden saldırganın öldürülmesi ile neticelense dahi, nefsi müdafaa hakkıdır.[3]

Bununla birlikte aklî ve dinî yükümlülük arasındaki sınır Kâdı Abdülcebbâr tarafından her zaman açıkça çizilmemiştir. Genel ahlâkî düsturları 'belirleme' veya tekrar doğrulama dışında, vahiy gelecek hayatta bu düsturlarla irtibatlanmış mükâfat ya da ceza çeşitlerini belirler. Bu durumda vahiy (veya nass), yükümlülüğü genel kelâmî veya uhrevî bağlamda tekrar ifade etmekten fazla bir şey yapmaz: Bunun neticesinde kötü, mahzurlu (*mahzûr*), haram (*muharrem*) veya günah (*ma'siyet*) olanın[4] karşılığı olup bunların hepsi Allah'ın koyduğu kuralları çiğneme anlamına gelen fiili tasvir eder. Bunun karşıtı olarak da

[1] Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 161 vd.

[2] Abdulcebbâr, *el-Muğnî*. Abdulcebbâr'ın akıl-vahiy ilişkisine dair fikirleri tutarsızlıktan uzak değildir. Diğer Mu'tezilî bilginleri gibi o da Allah'ın akılen bilinebileceğine inanır. Burada tartışılan iki yükümlülük bu bilgiye bağlı tasdike ve bu bilgiyi elde etmenin faydasına, buna ilaveten Allah hakkında bilgiye götüren dedüktif sürece başlama yükümlülüğüne atıf yapıyor görünüyor. Bkz., *el-Muğnî*, XII, s. 230 vd. ve 325 vd.

[3] Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 168 vd. Krş., s. 33 vd. Abdulcebbâr iyi (hasen, salâh) ile faydalı (nef') arasındaki farkı sadece semantik bir fark olarak addeder. Bkz., *el-Muğnî*, XII, s. 35 vd.

[4] Diğer eşanlamlı terimler zenb, hatîye, seyyie'dir.

iyi, mübah, helal ve caiz olanın veya itaatin karşılığı olur.[1] Kurallara uyma veya kuralları çiğnemenin bu kelâmî dayanağını ve de her biriyle irtibatlandırılan mükâfat ya da ceza çeşitlerinden soyutlarsak, bu iki grup terim arasındaki fark sadece semantik bir fark olur.

2. İnsanın Gücü ve Sorumluluğu

Yukarıda gördüğümüz gibi, ahlâkî fiil bilgili (*'âlim*) ve kudretli fâille irtibatı bağlamında tanımlanmıştır. Burada tartışma konusu olan bilgililik, yine yukarıda gördüğümüz gibi, aklî veya dinî olarak belirlenmiş fiilin genel ahlâkî vasfıyla irtibatlıdır. Kudret veya güç (*istitâ'a*) ise ya doğrudan (*mübâşere*) ya da dolaylı (*bi't-tevellüd*) olarak fiilin meydana gelmesiyle irtibatlıdır. Bu işlem bir dizi kelâmî problem ortaya çıkarmıştır. Allah'ın kudret sahibi olduğu önermesinden hareketle Cebriyye (Mücbire) insanın hiç bir eylem için gücü olmadığını, çünkü insanın Allah tarafından yaratılan bütün fiillerinin tamamen belirlendiğini (*mecbûr*) iddia ederler. Gerçekte fiiller cansız nesnelere atfedildikleri gibi, sadece mecâzen insana atfedilir. Hatta ödül ve ceza dahi cebr meselesidir.[2] İbn Hanbel ve taraftarları gibi hadisçiler de bu tezi kabule meyyal olmakla beraber, Kur'ânî metnin kutsallığını savunurken bu tür soruları tartışmayı bile reddetmişlerdir. Cebriyyenin tüm temel varsayımlarını adeta miras alan 10. asır Eş'arîleri de aynı şeyi yapmışlardır.

Kader konusunda hadislerin açıklığı ve buna ilaveten Kur'an'ın muğlaklığı ile daha da artan bu karmaşık arka plan karşısında, Mu'tezile okulunun tüm mensupları, gücü ahlâkın ön şartı olarak kabul ettiler. Şehristânî'nin de imâ ettiği gibi, onların ahlâk teorisi "kul iyi veya kötü fiillerinin yaratıcısıdır ve yaptıklarından dolayı gelecek hayatta mükâfat ve ceza hak edecektir" görüşünden oluşur.[3] Bu görüşe göre, Allah insanın iyi

[1] Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, s. 95 vd.

[2] Bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 87. Krş., Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, s. 279 vd. ve bu kitap, bir sonraki bölüm.

[3] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 45.

veya kötü tüm fiillerinin sorumluluğundan muaf tutulmalıydı, çünkü bu sorumluluk tamamen insana aittir. Sonraki dönem Mu'tezilîler insanın veya 'kul'un fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylerken, Eş'arî muhaliflerinin suçladıkları gibi Allah'ın yanına ikinci bir yaratıcı koymaktan ziyade, bu sorumluluğu vurgulamak niyetindeydiler.[1]

Mu'tezilenin ahlâk öğretisine ayırıcı özellik katan şey, onların insanın gücünü kabul etmeleri değil, bu gücü derinlemesine aklileştirmeleridir. Burada incelenen kelâmcının benimsediği antropolojiye bağlı olarak, insana veya onun ruhuna atfedilen güç, bazılarınca âraz, bazılarınca da daha genel bir fizikî uygunluk şartı olarak ifade edilmiştir. Fakat hepsince ifade edilen görüşe göre bu güç fiilden önce gelir. Ebu'l-Huzeyl gibi bazı kelâmcılar, bu gücün bir müddet devam ettiğini savunurken Belhî gibi diğerleri devam etmediğini savunurlar.[2] Bu gücün nesne üzerindeki etkisi detaylı olarak birinci ve ikinci dereceden sebep teorileri üretilmesine neden olmuştur. Bu iki durum arasındaki ayrım Mu'tezilî ahlâkı anlamak için çok önemlidir. Son yıllarda yeterince açıklığa kavuştuğu üzere kelâmcıların büyük çoğunluğu gibi Mu'tezile de gözlemlenebilen fizikî süreçleri Kur'ânî dünya görüşüne uygun bir tarzda sunabilmek için atom ve âraz metafiziğini benimsemişlerdir.[3] Onlar fâilin ahlâkî etkisini izah

1 Cuveynî yaratıcı (hâlik) terimini insana atfetmeyi 'sonraki dönem Mu'tezilîlere' dayandırır. Bkz., *el-İrşâd*, ed. J. D. Luciani, Paris, 1938, s. 106. İnsanı ikinci yaratıcı olarak varsayma suçlamasına hemen hemen tüm Eş'arî eserlerde rastlanır ve hatta bu bir hadisle de desteklenir: "Kaderîler (Mu'tezile) bu ümmetin Mecûsileridir." Örnek olarak bkz., Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Haydarabad, 1948, s. 6 vd. ve *Makâlât*, I, s. 223.

2 Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 229 vd. İnsanın özü Nazzam ve Muammer gibi bazılarınca ruh olarak, Abbâd b. Süleyman gibi bazılarınca beden olarak, Bişr b. Mu'temir gibi bazılarınca da beden ve ruhun bileşkesi olarak tanımlanmıştır. Bkz., *Makâlât*, II, s. 329 vd. ve Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, s. 310 vd.

3 Bkz., M. Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958, I. bölüm; *Makâlât*, II, s. 301 vd.

etmek ve irade ile fiil arasında gerçek bir irtibat sağlamak için fizikî nesneleri oluşturan atom ve ârazların bir müddet varlığını devam ettirebildiklerini kabul etmek zorunda kalmışlar ve böylece fizikî sürecin iradeye sebeplilik bağıyla bağlı olduğunu savunmuşlardır. Onların tevellüd veya tevlid teorisinin gerçekte yaptığı budur; fâilin iradesinden kaynaklanan fiil onun bu iradeye uygun bir şekil almasına sebep olur, başka türlü fâilin fiilden sorumlu olması savunulamaz.

Bağdat Mu'tezile okulunun lideri olan ve tevellüd teorisinin de mimarı kabul edilen Bişr b. Mu'temir (öl. 825) şunu savunur: Elin çarpması sebebiyle oluşan acı, yeme sebebiyle oluşan zevk, yayından salınan okun havalanması veya duyu organlarının kullanılmasıyla oluşan idrak gibi 'mütevellid fiiller' hep 'bizim yaptığımız fiillerdir' ve "bizden kaynaklanan sebelerle meydana gelmişlerdir." Dolayısıyla biz bu fiillerden sorumluyuz.[1] Muhalif Basra okulunun lideri Ebu'l-Huzeyl (öl. 849) ise fâilin sorumluluğunu "keyfiyetini bilerek meydana getirdiği fiiller" ile sınırlandırmıştır. O bunlardan başka renk, nemlilik ve kuruluk ârazları ve benzerleri gibi diğer her şeyin Allah'ın fiilinin neticesi olduğunu savunur. Gerçekte bu bilgin 'mütevellid fiilleri' fâilde veya diğer varlıklarda ortaya çıkan hareket ve sükun ile ne kadar uzak olursa olsun, bunların neticesi ile sınırlar görünmektedir.[2] Hatta Nazzam (öl. 845) sevgi ve nefret, namaz ve oruç, bilgi ve cehalet gibi bütün fiilleri sadece hareket ârazına indirgemede daha da mutaassıptı. Ona göre sükun dahi bir mekanda iki defa hareket etmekten başka bir şey değildi. Diğer taraftan taşın düşmesi veya okun havalanması gibi 'insan fiilinin' dışında meydana gelen herşey Allah'ın fiilinin "yaratıcı zorunluluğunun" neticesidir. Eş'arî'nin de gözlemlediği gibi, iyi bir tabiatçı olan Nazzam'ın, bu yaratıcı zorunlulukla, bütün fizikî varlık ve niteliklerin başlangıçta bir anda yaratılması nedeniyle, Allah'ın

Krş., H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbâd as-Sulamî* (gest. 830 n. Chr.), Beirut-Wiesbaden, 1975.

1 Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 401 vd.

2 Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 402 vd.

bir nesneyi yarattığı anda ona verdiği ve nesnenin bununla zorunlu olarak sonraki eylemlerini belirlediği özel tabiatı (*tab'*) kasdettiği anlaşılıyor.[1]

Muammer (10. asrın ilk yarısı) gibi diğer Mu'tezilî bilginler ise hareket ve sükûnun mütevellid fiiller olduklarını reddederler ve bu vasfı bilgi, nefret ve idrak gibi iradeyle ilgili psikolojik olaylarla sınırlandırırlar. Sümâme (öl. 828) gibi diğerleri ise mütevellid fiili sadece hareketle sınırlandırırlar. İnsan tarafından mancınıkla fırlatılan taşın düşmesi fiilinin insana sadece mecâzî olarak atfedilmesi örneğinde olduğu gibi, iradeden başka herşey "fâilsiz meydana gelmiştir".[2]

Daha önce zikredildiği gibi fiiller ya doğrudan ya da dolaylı olarak meydana gelirler (*mütevellid*). Bu bağlamda Kâdı Abdülcebbâr (öl. 1025), Cübbâî (öl. 915) ve Ebû Hâşim (öl. 933) gibi geç dönem Mu'tezilî yazarlar gerçekte birincil ve ikincil eylemler anlamına gelen bu ikili sınıflandırma üzerinde genişçe durdular. Sesler, ağrılar ve terkib mütevellid veya ikinci dereceden etkiler; irade ve benzeri psikolojik olaylar ise birinci dereceden etkiler olarak addedilmiştir. Hareket, sükun, terkib ve mekan halleri (*ekvân*) gibi diğer bazıları ise bazen birinci dereceden, bazen de ikinci dereceden etkiler olarak addedilirler. Renk, tat, ses ve koku gibi harici ârazlar ve bunlara ilaveten hayat, kuvvet ve beden ise doğrudan veya dolaylı olarak insan tarafından değil, sadece Allah tarafından ya bir sebep vasıtasıyla veya sebepsiz olarak meydana getirilmişlerdir.[3]

Fiil çeşitleri ve bunların kendilerinden sorumlu olduğu iddia edilen fâille irtibatına dair bu çok derinlemesine araştırma,

---

[1] Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 403 vd. Krş., *el-Muğnî*, IX, s. 11; M. Fahri, *History of Islamic Philosophy*, s. 49 vd.

[2] Eş'arî, *Makâlât*, II, s. 407 vd. Krş., *el-Muğnî*, IX, s. 11. Abdülcebbâr bu bilginin bu tür fiillerin fâili konusunda mütereddid kaldığını ve fâili bazen Allah olarak, bazen da fizikî nesneler olarak belirlediğini zikreder. Krş., *el-Milel*, I, s. 71; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut, 1973, s. 319 ve 328.

[3] *el-Muğnî*, IX, s. 13 vd. Krş., 125 vd.

Mu'tezileyi irade üzerinde ve irade edilen şeyin (*murâd*) iradeden nasıl kaynaklandığı ve irade sahası içindeki dışsal nesneleri nasıl etkilediği konusunda düşünmeye sevk etmiştir. Kâdı Abdülcebbâr'a göre biz irade fiilini de inanma, arzu etme ve düşünme fiilini bildiğimiz metod olan sezgiyle biliriz; dolayısıyla bu bilme ispat gerektirmez. Çünkü, onun yazdığı gibi "hiç bir akıllı insan bir fiile niyet edebildiğini, onu isteyip seçebildiğini, buna ilaveten onu (seçme) veya ondan kaçınma şartları arasında ayrım yapabildiğini veya kendiliğinden irade ettiği (veya istediği) ile başkalarından dolayı istediği arasında ayrım yapabildiğini inkâr edemez."[1]

İrade edilen fiilin temel özelliği onun iradenin başlangıçta niyet ettiği şeyle uyuşmasıdır. Çünkü irade kasıtlı olarak bu oluşu belirlemedikçe ve bedenin organları vasıtasıyla onu meydana getirmedikçe bir fiilin muayyen bir şekilde meydana gelmesi mantıken imkânsızdır.[2] Bu ve benzeri açılardan bakılırsa irade hem temenni hem de arzudan şu açılardan farklıdır: (a) Yukarıda belirtildiği gibi, irade fiilin meydana gelmesini belirlemesine rağmen, arzu belirlemez, (b) İrade iğrenç nesnelere yönelebildiği halde arzu yönelmez, (c) Zevk alma arzunun neticesinde oluşur, fakat iradenin neticesinde oluşmaz, (d) Arzu artar veya eksilirken irade aynı kalır, (e) İrade kendi gücümüz dahilindeyken arzu, gücümüz dahilinde değildir. Aynı şekilde temenni de iradeden şu şekilde ayrılır: (a) Yapılan bir şeyin yapılmamış olmasını temenni etmek örneğimizde olduğu gibi temenni geçmişe yönelik de olabilir, (b) Temenni, temenni edilen nesneyi etkilememesine rağmen, 'tevellüd' teorisinin dolaylı olarak varsaydığı gibi, irade kesin olarak etkiler, (c) Bizim bizzat irade etmeyi irade etmemizde olduğu gibi, irade kendi nesnesi olabildiği halde, temenni kendi nesnesi olamaz, (d) İradenin zıddı olmasına rağmen temenninin zıddı yoktur.[3]

---

[1] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 8.

[2] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 22.

[3] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 35 vd.

Kâdı Abdülcebbâr ve hocaları, iradenin nesnesini kısaca mümkün olarak bilinen şey diye tanımlarlar ve böylece (a) mutlak anlamda asla meydana gelemeyen ve (b) belirli bir şekilde asla meydana gelemeyen anlamındaki imkânsızı tanım dışı bırakırlar.[1] Neyin irade edilmesi gerektiği konusunda ise yazar, bunun irade edilen nesneye bağlı olduğu görüşünü reddedip, iradesi engellenmedikçe fâili seçmeye zorlayan etkene (*dâ'î*) bağlı olduğunu savunur. İrade etme fiilinin kendisine gelince bu, zıddı iddia edilmesine rağmen, fâilin iradesinin nesnesi değildir. Kâdı Abdülcebbâr'ın ifade ettiği gibi, akletme yoluyla meydana gelen şeyin, kişi onun inanç veya belli bir bilgi kategorisine ait olduğunu bilene kadar irade edilememesinin nedeni de budur. Diğer bir deyişle, kişinin öncelikle zayıf ya da kuvvetli anlamda bunun bir bilgi nesnesi olduğunu anlaması gerekir."

Bu akıl yürütmede anahtar kavram, iradenin nesnesiyle bağlantısının bilincinde olmaktır. Etken fâilin iradesini belirleyince, fâil zorunlu olarak onu irade eder. Çünkü, hocası Ebû Hâşim'in savunur göründüğü gibi, irade etmeksizin fâilin ne yaptığını bilmesi imkânsızdır; aksi takdirde bu fâilin yaptığından 'nefret etmesini' veya yaptığının zıddını irade etmesini gerektirirdi.[2] Buna rağmen irade, fiili zorunlu olarak belirlemez; aksi takdirde, bu fiilden kaynaklanan şartlar ağı içerisine dahil olduğu oranda, diğerlerinin fiilleri de dahil, bu fiilin bütün neticelerini de belirlemesi gerekirdi. Fakat bu da imkânsızdır, çünkü tanıma göre fâilin iradesi sadece fâilin kendi fiiline etki eder. İradenin irade edilen nesneyi zorunlu olarak belirlediği yanılgısı bunların devamlı beraber meydana geldikleri gözleminden kaynaklanır; bu irtibat nedensel belirlenimi değil, sadece zamansal yakınlığı gerektirir. Bu yakınlığın kendisi zorunlu değildir, çünkü irade ya nesneden önce meydana gelir veya nesne ile beraber meydana gelir. Sonuç olarak ne irade, ne de nesne birbirini belirler; bu ikisini de belirleyen şey etkendir (*dâ'î*).[1]

[1] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 78.
[2] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 80. Nefret etmenin Arapçası olan yekrah irade etmek anlamındaki yürîd'in zıddı olup burada ifade edilen fikri muhtemel kılar.

Bu görüşün ahlâkî göndermeleri açıktır. Eğer irade nesneyi her yönden belirliyorsa, onun iyiliğini ve kötülüğünü de belirlemesi gerekir. Fakat daha önce gördüğümüz gibi Mu'tezile, bu iki ahlâkî kategoriyi fiilin ne insanın ne de Allah'ın iradesine bağlı olan asli veya nesnel vasıfları olarak addetmiştir. İrade sadece fiilin belirli bir şekilde meydana gelmesini belirler ve bunun neticesinde fiil, nesnel olarak iyi veya kötü olarak vasıflandırılır. Namaz kılmak ve diğer dini mükellefiyetler gibi bazı fiillerin ahlâk açısından Allah'ın iradesiyle belirlendiği doğrudur; bu irade vasıtasıyla bu fiiller ibadet olarak addedilirler. Fakat bu fiiller ahlâkî yükümlülükten ziyade dinî yükümlülük kategorisine dahildir.[2]

Fâil kesin olarak kötü olarak bildiği şeyi irade ederse onun iradesi tartışılmaz şekilde kötü olur ve neticede de bu iradeye karşılık gelen fiil de kesin olarak yergiyi hakeder. Fakat sadece dedüktif olarak kötü olduğu bilinen şeyi irade etmek ahlâkî açıdan kolayca belirlenemez. Önce bu fiilin ahlâkî niteliğinin dedüktif olarak belirlenmesi gerekir. Güç yetirilemeyen şeyi emretmek gibi, bu fiilin ahlâkî olarak kötü olduğu tespit edildikten sonra, onu irade etmenin kesin olarak kötü olduğu ispatlanmış olur. Aynı durum faydasız veya abes olan şeyi irade etmek için de geçerlidir, çünkü fiilin faydasızlığı kötüdür ve böyle bir faydasızlığı irade etmek de aynı derecede kötüdür. Dolayısıyla Allah'ın hikmet ve adaleti ihlal edilmeksizin O'nun fiillerinin tamamen amaçsız olduğu söylenemez.[3] Bir sonraki bölümde de görüleceği gibi, Allah'ın güç yetirilemeyen şeyi emretmesi (*Teklîfi mâ lâ yutâk*) ve alemin yaratılışını sebepsiz yere irade ettiği önermeleri, Mu'tezile ile muhalifleri arasındaki polemiğin iki temel unsuru olmuştur.

[1] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 88.
[2] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 94 ve 99.
[3] *el-Muğnî*, VI, ii, s. 99.

3. İlâhî Hikmet ve Adalet

İnsanın gücü, Mu'tezilî ahlâkının birinci köşe taşı ise, bu kelâmî ahlâkın diğer iki köşe taşı da Allah'ın adaleti ve hikmetidir. Bunların ilki her ne kadar özerk terimlerle yorumlanmaya çalışılmışsa da, yine de onların teodiselerinden veya onların Allah'ın alemdeki rolüne dair tasavvurlarından, özellikle de O'nun insanla ilişkisi anlayışından tam olarak ayrı düşünülemez.

Yukarıda gördüğümüz gibi, fiillerin tabiatındaki iyilik ve kötülük tamamen aklî temellerle ortaya konulabilir; fakat bu yarı deontolojik/ahlâkî doğru ve yanlış teorisini desteklemek ve bu teoriyi Eş'arî iradeciler ve Cehmî ve Hanbelî kaderciler gibi kelâmî muhaliflerin saldırılarına karşı güçlü bir şekilde savunmak amacıyla kelâmî deliller geliştirilebilir.

Mu'tezile, Allah'ın kötülüğü irade edebileceği iddiasının, aklen iğrenç olması bir yana, Allah'a sefeh ve abes atfetmesi nedeniyle de reddedilebileceğini savunur. Buna ilaveten, insanı kötülüğü arzu etmeye sevkedip iyiliği iğrendirmek, arzunun gerçek tabiatı olan iyiliği irade etmeyi teşvik etmek ve iğrenmenin gerçek tabiatı olan kötülükten kaçınmayı teşvik etmek ile çelişir. Bu durum aynı zamanda doğruyu seçenlere Allah'ın ihsan ettiği mükâfatı kazanma fırsatını da insanın elinden alır.[1]

Bunlara ilave olarak kötülüğü irade etmek de kötülüktür. Buna göre, Allah ne başkalarının yaptığı kötülüğü irade edebilir, ne de onu kendisi başlatabilir. İradeci ve Kadercilerin yaptığı gibi, birisi ilâhî yasağın fiilin kötülüğünü belirlemesi gibi ilâhî iradenin de fiilin iyiliğini belirlediğini iddia ederse, ona bu iddianın yukarıda temellendirdiğimiz fiillerin tabiaten ahlâkî oluşuyla uyuşmadığı hatırlatılır.[2] Emretme veya yasaklama fiili ve bu fiilin fâilinin durumunun fiilin iyilik ve kötülüğüyle hiç bir ilişkisi yoktur. Aksi takdirde, fâili veya fiilin değeri göz önünde bulundurulmaksızın her emir doğru, her yasaklama da

---

1 *el-Muğnî*, VI, ii, s. 218 vd.
2 Bkz., bu kitap, s. 61-62; *el-Muğnî*, VI, i, s. 102 vd.

yanlış olur. Fakat bu iyi ve kötü arasındaki kesin ayrımı alaya alır ve birbirine indirgenemez iki kavramı tamamen keyfileştirir.

Bu akıl yürütmenin kelâmî neticesi Kâdı Abdülcebbâr tarafından ustaca ortaya konulmuştur. Vahyin (*sem'*) gelişinden önce insanın, daha önce zikredilen ve vahyi tamamen reddeden Brahmanlar[1] gibi ateist ve tabiatçıların durumunda görüldüğü üzere tabiî akıl dışında bir vasıtayla belli fiillerin yükümlülük olduğunu kavraması beklenemez. Bunun neticesi olarak insan herhangi bir (ahlâkî) yükümlülükle bağlanamaz, çünkü onun, üzerine yükümlülüğün bina edileceği vahyedilmiş emirleri akılen tahmin etmesi beklenemez.[2]

Ayrıca bu görüş Kur'an'da defalarca ifade edilen Allah'ın adaletiyle de uyuşmaz.[3] Allah kendisiyle çelişmeksizin adaletsizliği irade edip emredemez. Yine O hidayet veya rızık lütfunu özgürce bazılarına ihsan edip bazılarını bunlardan mahrum edemez. Gerçekte bu gibi kavramlar, özellikle de hidayet kavramı, bunların seçilmişlerden ziyade genele ihsan edildiğini imâ etmektedir. Kendi hatalarında ısrar edip hidayeti reddedenler açıkça sadece kendilerini kınamalıdırlar.[4]

Allah'ın yanlış yapabilme ve doğrudan kaçınabilme (*kâdir*) ile vasıflandırılabilir olup olmadığı sorusunun hem Cebriyye hem de Mu'tezilî kelâmî çevrelerinde çokça tartışılan bir soru olduğu görünüyor. Bu bağlamda Nazzam, Asvârî (öl. 10. asır ortaları) ve Câhız'ın (öl. 868) aralarında bulunduğu bir kısım Mu'tezilenin, muhaliflerinin bunun Allah'ın kudretini sınırladığı şeklindeki eleştirilerine rağmen, ilâhî adaleti savunmalarıyla uyumlu olarak bu tezi reddettiklerini burada kaydetmek önemlidir. Ebu'l-Huzeyl, Ebû Hâşim ve Kâdı Abdülcebbâr gibi diğer Mu'tezilîler ise bu tezi kurnazca sınırlandırdılar. Onlar, Allah'ın yanlış yapabileceğini, fakat hikmet ve rahmeti gereği fiilen yan-

---

1 Bkz., bu kitap, s. 62-63.
2 *el-Muğnî*, VI, ii, s. 232.
3 Abdülcebbâr şu âyetleri de zikreder: 3:108; 40:31.
4 *el-Muğnî*, VI, ii, s. 238 vd.

lış yapmadığını savunmakla, hem kudretin hem de adaletin gereğini karşılamış oldular.[1]

Kâdı Abdülcebbâr, özellikle Cebriyye'nin Allah'ın yanlış yapma gücünü inkârın O'nun kudretini sınırladığı yönündeki görüşünü, Allah'ın fiilleri ile iradesi arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılması temeline dayandığı gerekçesiyle eleştirir. İlâhî irade ya Allah'ın kudretinin nesnesiyle, ya da insan da dahil O'nun yarattıklarının nesnesiyle irtibatlıdır. İlâhî kudretin nesnesi olan şey kesin olup değiştirilemez; yaratıkların kudretinin nesnesi olan şey ise ya zorunlu ya da iradidir. İradi fiillerin ilâhî irade ile her zaman uyuşmaması gerçeği Allah'a bir eksiklik veya zayıflık gerektirmez. Çünkü fâilin fiili özgürce seçebilmesi ve bunun neticesinde fiillerle irtibatlı mükâfatları kazanması, Allah'ın başlangıçtaki niyeti idi. Şayet fâil yine de doğru eylemde bulunmayı başaramazsa sorumluluk Allah'ın iradesine değil fâilin 'kötü tercihine' atfedilmelidir.[2]

İlâhî adaletin Mu'tezile tarafından tasarlanan en önemli sonucu, Allah'ın hikmetin genel kurallarıyla uyumlu fiil işlemesinin O'nun üzerine zorunlu olduğudur. Bu tezin kelâmî çevrelerde faal olarak tartışıldığı üç kritik meselesi şudur: a) Allah insanları bir sebepten (*'ille*) dolayı mı yarattı? b) Allah güç yetirilemeyen bir şeyi (*mâ lâ yutâk*) isteyebilir mi? c) Allah karşılıksız (*bilâ 'ivaz*) masum birine azap edebilir mi?

Abbad b. Süleyman (öl. 864) gibi bazı Mu'tezilîler, Allah'ın yaratmasının bir nedeni olduğunu reddettiler. Muammer[3] gibi bazıları ise, sonsuz nedenler silsilesi düşünülebileceğini ve her nedenin sonsuza dek bir nedeni olduğunu iddia etti. Fakat çoğunluk bu ilk soruya cevap olarak Allah'ın insanları açık bir nedenden dolayı yarattığını iddia edip, bu nedeni de onların kendi menfaatleri olarak belirlediler.

---

1 *el-Muğnî*, VI, ii, s. 127 vd. Krş., Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 200 vd, II, s. 555 vd.
2 *el-Muğnî*, VI, ii, s. 256 vd. ve 274.
3 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmîyyîn*, I, s. 253. Krş., Hayyât, K. *el-İntisâr*, s. 26; Daiber, *Mu'ammer*, s. 236 vd.

Kâdı Abdülcebbâr ilk tezi, Allah'ın sadece iyi (*hasen*) için fiil işleyebileceğine dair daha genel düstûrun bir örneği kabul eder. Bu tezi ispatlamak için Kâdı Abdülcebbâr, muhalifini bir çıkmazın içine sokar: Allah insanları (a) fayda için mi, (b) zarar için mi, yoksa (c) ne fayda ne de zarar için mi yarattı? (b) ve (c) şıkları Allah'ın adalet ve hikmetiyle uyuşmaz; çünkü, ilk olarak bu durumda Allah'ın niyeti açıkça kötü olur ki, bu da Allah'ın adaletine muhaliftir. İkinci olarak da şuurlu fâilin belirli bir maksada yönelik fiil işlemesi gerekir ve bizim (b) şıkkından bildiğimize göre bu maksat da iyi olmalıdır. Netice olarak, Allah insanları sadece kendi faydaları için yaratabilir.[1] Allah'ın alemi tesadüfen (*bi'l-ittifâk*) yarattığına dair tâli alternatif de, her bir varlığın kendine özgü konumunda yaratılmasının onun bir maksada yönelik yaratıldığını açıkça ispatladığına dayanılarak reddedilmiştir.[2]

Bu kelâmcıya göre, Allah'ın ilk başta yaratması uygun olan şey hayat, idrak ve arzu sahibi varlıktır. Böyle bir varlığın idrak ve arzusunu kullanması, dolayısıyla arzunun kendi dışındaki bir şeye yönelik olarak tatmin edilmesi gerekmez. Diğer bir deyişle onun idrak ve arzu eylemleri tamamen kendi özüne yönelik olabilir. Hayat sahibiyle irtibatlandırdığımız kudret, ilim ve irade gibi diğer sıfatlar ise zorunlu olmayıp Allah bu sıfatları yaratmak zorunda değildir. Hatta uzay ve zamanın, bunlara ilaveten gök kubbe ve yer kürenin yaratılması da Allah'ın iyiliğini savunmak için gerekli değildir. Çünkü hayat, idrak ve arzu sahibi varlığın amacı olan hazza ulaşması, bu dışsal şartlar olmadan da mümkündür.[3] Dolayısıyla bu kelâmcı ve onun okulunca şart koşulan 'fayda' haz veya arzunun tatmin edilmesi olarak anlaşılması gerekir. Bu haz da iki çeşittir: (a) Doğrudan ya da bu tatmine hemen vesile olan haz, (b) Dolaylı veya geçici acı vermekle beraber nihâî tatmin ile neticelenen haz. İleride göreceğimiz üzere muasırı olan İbn Miskeveyh gibi filozoflarca

---

1 *el-Muğnî*, XI, s. 58 vd.
2 *el-Muğnî*, XI, s. 66.
3 *el-Muğnî*, XI, s. 72.

benimsenen, hazzı acıdan kurtulma olarak tanımlayan hedonistik teori, Kâdı Abdülcebbâr tarafından reddedilir. Çünkü, bir tarafta kesin hazların, diğer tarafta da kesin acıların tür olarak farklı olduğu sezgi yoluyla bilinir. Dolayısıyla kısır döngüye düşmeden bunlardan birini diğerine atıfla tanımlayamayız.[1]

Bu kelâmî amaca belki de daha uygun olan şey, Kâdı Abdülcebbâr'ın faydayı hak edilen ve hak edilmeyen diye iki kısma ayırmasıdır. Hak edilen fayda da (a) fâil tarafından fiilinin mükâfatı olarak elde edilen, veya (b) başkası tarafından tazminat olarak veya borcun ödenmesi olarak verilen fayda olarak ikiye ayrılır. Diğer taraftan hak edilmeyen mükâfat ise, ihsan sahibinden kaynaklanan bir ihsan (*tafaddul*) meselesidir. Netice olarak, Allah'ın fiilleri dört farklı yönden iyidir: (a) Hayatın ve aklın yaratılmasında olduğu gibi, bu fiillerin doğrudan insana fayda vermesi yönüyle, (b) Hayvanların ve cansız nesnelerin insana hizmet etmesi için yaratılmasında olduğu gibi, bu fiillerin ona dolaylı olarak fayda vermesi yönüyle, (c) Yükümlülüklerin ve acıların yaratılmasında olduğu gibi, bu fiillerin insanın iyi amellerinden dolayı mükâfatlandırılmasına vesile olması yönüyle, (d) bu fiillerin bir bütün olarak alemin belirli bir şekilde yaratılmasına vesile olması yönüyle.[2]

Bununla birlikte Yeni Eflâtuncuların savunduğu gibi, Allah zâtî iyiliğinin neticesi olarak bu alemi veya başka bir alemi yaratmış olduğu belli bir zamanda yaratmak zorunda değildir. Çünkü "fâilin nesnenin iyiliğine dair bilgisi, bu nesnenin zorunlu olarak yaratılmasını gerektirmez, sadece bu nedenden dolayı nesneyi seçmenin mümkün olduğunu ve bu bağlamda Allah'ın bu nedene dayanan seçiminin iyi olduğunu gösterir. (...) Çünkü gerekçeler fiili zorunlu kılmaz, sadece bu fiilin seçiminin diğerlerinden daha haklı olduğunu gösterir."[3] Kısaca, Allah ihsanıyla (*tafaddul*) dilediği zamanda ve dilediği şekilde alemi yaratıp

---

1 *el-Muğnî*, XI, s. 80. Krş., bu kitap, s. 116.
2 *el-Muğnî*, XI, s. 84 vd.
3 *el-Muğnî*, XI, s. 98. Krş., s. 125.

yaratmama konusunda hürdür. Bu Mu'tezile ve Yeni Eflâtunculara yönelik Allah'ı, ihlal edemeyeceği yaratma zorunluluğuna bağlı kalmakla suçlayan Eş'arîlere ve Kadercilere Kâdı Abdülcebbâr'ın cevabıydı. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman Yeni Eflâtuncuların da gerçekte ilâhî iyiliğin kaçınılmaz mantıkî neticesi nedeniyle alemin Allah'tan sudurunu zorunlu veya yarı zorunlu terimlerle tasvir etmeye mecbur kaldıkları da burada kayda değerdir.[1]

Allah'ın adaleti ve hikmeti ile ilgili bu katı anlayışla, Allah'ın yarattıklarından güçlerinin yetmediğini isteyemeyeceğine dair Mu'tezilî tezle uygunluk gösterir. Bizzat yükümlülük (*teklif*) kavramı ve buna ilaveten yukarıda zikredilen inayet ve ihsan şartı, mantıksal olarak Allah'ın isteklerinin akden tahammül edilebilir olmasını gerektirir. Mu'tezileye göre Allah'ın kudretini yüceltmek arzusuyla Allah'a tahammül edilemez şeyi isteme gücünü aftedecek kadar ileri giden Cebriyye ve Eş'arîler, gerçekte Allah'ın hikmet ve adaletini ihlal etme noktasına vardılar.[2]

Cebriyye ve Eş'arilerce Allah'a atfedilen tahammül edilemez şeyi isteme veya yapma ile ilgili somut örnek, Allah'ın yarattıklarını gereksiz acıya uğratmasıdır. Bu bağlamda ıstırap tartışmaları kelâmî çevrelerde belirgin bir şekilde yapılır. Kâdı Abdülcebbâr'a göre acının hakikati de diğer psikolojik hallerin hakikati gibi açıktır.[3] Acı iki çeşittir: (a) Ulvî bir gaye uğruna zorluğa katlanma veya daha büyük bir fayda için küçük bir acıya katlanma gibi bazı acılar övgüye layıktır; (b) Diğer acılar ise tamamen kötüdür, çünkü bunlar kesin olarak zararla neticelenir. Fâilin başkalarını bu ikinci tür acılara uğratması tasvip edilemez, çünkü zulüm "verdiği acıdan öte fayda vermeyen veya haksız/aşırı zarardan sakındırmayan her fiil"[4] olarak tanımlanınca bu durum kesin olarak zulümdür. Bir fiil kesin zarara sebep

---

1 Bkz., Fahri, *History of Islamic Philosophy*, s. 118 ve 156 vd. [tarihsiz]
2 *el-Muğnî*, XIV, s. 156 vd.
3 *el-Muğnî*, XIII, s. 229 vd.
4 *el-Muğnî*, XIII, s. 298 vd.

olduğu ve anlamsız veya abés olduğu müddetçe ister Allah tarafından, isterse insan tarafından işlensin bu fiil kesin olarak kötüdür. Dolayısıyla Cebriyye ve takipçilerinin Allah'ın çocuklara ve vahşi hayvanlara işkence edebileceği ve insanları başka türlü hastalık ve acılara uğratabileceği iddiası tamamen yanlıştır. Bir sonraki bölümde daha açıkça görüleceği gibi, Mu'tezile tarafından tamamen reddedilen bu teze göre bu tür fiiller, Allah tarafından işlendiğinden dolayı tamamen haklı sayılabilir. Mu'tezileye göre fiillerin iyiliği veya kötülüğü fâilin statüsü veya onun fiille irtibatından tamamen bağımsız olup aklın sezgi yoluyla kendinde açık olarak bildiği zâtî bir vasıfla irtibatlıdır.[1] Fakat acı veren bir fiilin ahlâkî vasfını belirlerken, ilk bakışta kötü görünmekle beraber gerçekte iyi olabilecek olan bu fiilin değişik yönlerini görmezlikten gelmemeliyiz. Dolayısıyla acı veya zarar şu şartları taşıdığında kesin olarak kötü kabul edilmelidir: (a) Daha büyük bir fayda ile dengelenmiyorsa, (b) Daha büyük bir acı veya zararı uzaklaştırmayla dengelenmiyorsa, (c) Tamamen tazmin edilmiyorsa, (d) Kesinlikten ziyade zannın nesnesi ise.[2]

---

1 *el-Muğnî*, XIII, s. 303. Krş., Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 240 vd; Bâkıllânî, *Temhîd*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, s. 254 ve 341 vd.

2 *el-Muğnî*, XIII, s. 316 vd.

II- AHLÂKÎ İRADECİLİK: İLK KADERCİLER ve EŞ'ARÎLER

1. Doğru ve Yanlışın Temeli olarak İlâhî İrade

Daha önce gördüğümüz gibi, 9. asırda özel kelâmî çerçeveye uyan yarı deontolojik doğru ve yanlış teorisini geliştiren Mu'tezilî kelâmcılar, Kâdı Abdülcebbâr ve diğer mezhep tarihçileri tarafından Cebriyye ya da ilk Kaderciler'e (Determinist) atfedilen yerleşik teoriye karşı çıkıyorlardı.

Bu okulun bizim ilk otoritemiz olan Eş'arî ve takipçileri tarafından zikredilen üç büyük temsilcisi şunlardır: Cehm b. Safvân (öl. 746), bazen Mu'tezilî olarak addedilen Dırar b. Amr (öl. 8. asır ortaları) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 9. asır ortaları). Bu okulun diğer önemli temsilcileri ise Burgûs (*pire*) lakablı Muhammed b. İsa ve Bişr b. Gıyas el-Marîsî'dir (öl. yaklaşık 833).[1] Bize ulaşan yetersiz bilgilerin gösterdiğine göre Kaderciler, Allah'ın yeryüzündeki her fiil veya oluşun fâili olduğu ve buna binaen iradi fiillerin insana sadece mecazî olarak atfedildiği konusunda müttefiktirler. Gerçekte bir otoritenin ifade ettiği gibi "fiiller cansız nesnelere nasıl atfediliyorsa; (mesela) ağaç meyve verdi, su aktı, taş hareket etti, güneş doğdu ve battı (...) dediğimiz gibi aynı anlamda insana atfedilir."[2]

Bu Kaderci düsturun dışında, onların öğretileri kayda değer farklılıklar gösterir, fakat onların doğru ve yanlış arasındaki ayrıma, Mu'tezilî muhaliflerinin yaptığı kadar vurgu yapmadıkları dikkate değerdir. Bununla birlikte onların doğruyu Allah'ın irade ettiği veya emrettiği şey ile, yanlışı da O'nun yasakladığı şey ile tanımladıkları genel kelâmî ve ahlâkî varsayımlarından rahatlıkla çıkarılabilir. Eş'arî'nin bize en tanınmış Kaderci olarak bahsettiği Cehm, şaşırtıcı bir şekilde Mu'tezilenin Kur'an'ın

---

1 Bkz., Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 279-85; Şehristânî, *Milel*, I s. 85-91; Bağdâdî, *Fark*, s. 195-202.

2 Şehristânî, *Milel*, I, s. 87.

yaratılmasına ve Allah'ın zatı ile sıfatlarının aynı olduğuna dair görüşünü kabul ettiği gibi, onların doğru ve yanlış veya tasvip edilen (*ma'ruf*) ve tasvip edilmeyen (*münker*) teorisini de kabul etmiştir (*intehale*).[1]

Nazzam'ın şiddetli muhalifi olan Neccar'ın, doğru ve yanlış sorusu üzerindeki spekülasyonu çok daha gelişmişti. Onun doğru ya da yanlış olsun fiillerin Allah'ın yaratması ve insanın fiili olduğunu iddia ettiği zikredilir ki, bu Mu'tezilenin insanın fiillerinin 'yaratıcısı' olduğu tezinin açıkça reddidir. Onun ilâhî irade kavramı o kadar kapsamlıydı ki, bu kavram gerek eylem, gerekse irade alanında hiç bir şeyi dışarda bırakmıyordu. Bunun neticesi olarak, hem iyi hem de kötü, hem adalet hem de zulüm bu kavram içinde anlaşılıyordu. Dolayısıyla ona göre, doğru ve yanlışın belirlenmesi bizzat bu iradenin nesnesidir. Eş'arîlerin bir nesil sonra savunacakları gibi, Allah'ın fiil anında yarattığı güç (*istita'a*) ile insana fiil işleme gücü verildiğinde yine 'itaat fiili' itaatsizlik fiilinden veya günahtan ayrı sadece ilâhî belirleme yoluyla ona tekabül ederek bulunabilir.[2] Yine o Allah'ın âhirette dilediği gibi masum çocukları cezalandırabileceğini ya da cezalandırmayabileceğini savunur. Neccar'ın kaybolmasına rağmen adalet ve zulüm, 'zorunlu kılma', kudret, ilâhî kaza ve kader gibi konulardaki bir çok eseri açıkça gösteriyor ki, Neccar Mu'tezilî kelâmcıların da meşgul olduğu bir çok problemle meşgul olmuş ve gerçekte iyi ve kötünün temelini ilâhî iradede arayarak onların ahlâkî akılcılığına karşı çıkmıştır.[3]

Bu ilk Kaderciler, 10. asırda yerlerini adeta onların temel fikirlerini alıp bu fikirleri geliştiren Eş'arîlere bıraktılar. Hemen hemen aynı zamanda Semerkand'lı Ebû Mansûr el-Mâturîdî (öl. 944) *Kitâb et-tevhîd* adlı eserinde, Eş'arî'nin teorisine benzer bir iradeci ahlâk teorisi geliştirdi. Bu nedenle ilâhî adalet ve hikmet,

1 Bkz., Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, s. 279; Hayyât, *Kitabu'l-intisâr*, s. 92.

2 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, s. 283.

3 Neccar'ın eserlerinin listesi için bkz., İbn Nedim, *el-Fihrist*, Kahire, s. 269.

yaratma ve kesb ve de iyinin ve kötünün tabiatı gibi sorularda onların yaklaşımları hemen hemen aynıdır. Buna göre hem Eş'arî hem de Mâturîdî okulunun, selefleri Cebriyye ile irtibatları teyit edilmiş oldu; bu temel konularda onların görüşlerinin aynı olması tamamen tesadüfî olamaz.[1]

Eş'arî okulunun İslam kelâm ve ahlâk tarihindeki etkisi o kadar belirleyici oldu ki, Mâturîdî'nin ahlâkî ihtilaflara katkısının tesadüfî atıflardan fazla olmadığı söylenebilir. Buna ilave olarak bu katkı, düşünceleri daha güzel örneklik teşkil eden Eş'arî alimlerinin paralel katkılarının incelik ve gelişmişliğinden de yoksundu.

Kendi ismiyle anılan okulun kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 935), Mu'tezilece taslağı çizilen temel ahlâkî sorularda onlarla hemen hemen taban tabana zıt bir tavır takındı. Mesela yükümlülük sorusuyla ilgili olarak o, aklın herhangi bir şeyi ahlâkî veya dinî olarak zorunlu kılmasını reddetti. Mesela Allah bilgisi akıl vasıtasıyla elde edilebilir (*tahsulu*), fakat bu bilgi sadece vahiy yoluyla zorunlu olur (*vâcib*). Aynı şekilde şükretmek, dindarı mükâfatlandırıp günahkârı cezalandırmak akıldan ziyade vahiy vasıtasıyla zorunlu kılınmıştır. Çünkü mahir ve mütebahhir Eş'arî alimi olan Şehristânî'nin (öl. 1153) ifade ettiği gibi: "Ne iyi, ne daha iyi, ne de lütuf aklen Allah üzerine vâciptir. Çünkü akıl tarafından hikmetin gereği olarak şart koşulan her şey bir başka açıdan zıddı ile reddedilebilir."[2] Yükümlülük kavramı, Allah'a ne fayda sağladığı, ne de O'nu zarardan koruduğu için Allah üzerine vâcip değildir. Bu Allah'ın insanlara her türlü lütuf veya faydayı ihsan edemeyeceği anlamına gelmez, sadece bunu ihsan etme zemini Mu'tezilenin ilâhî adalet ve hikmet kavramları gibi herhangi bir soyut ahlâkî ilke olmayıp İhsan sahibinin sınırsız ve karşılıksız ihsanıdır (*ifdâl*, *tafaddul*)

1 Mâturîdî'nin görüşleri için bkz., *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. F. Kholeif, Beyrut, 1970, s. 215 vd., 221 vd., 225 vd.

2 Şehristânî, *Milel*, I, s. 102.

ki O, Kur'an'ın ifadesiyle "yaptıklarından sorguya çekilmeyecektir, fakat onlar sorguya çekileceklerdir."[1]

Biz bu yükümlülük anlayışında, Eş'arî'nin kırk yaşına kadar bi'l-fiil savunduğu Mu'tezilî konumun tamamen zıddı ile karşılaşmaktayız. Bu anlayışın 10. ve 11. asırlarda Eş'arî okulunun uzlaştığı anlayış olduğu, Eş'arî kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen ve 11. asrın meşhur Eş'arî otoritesi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 1037) *el-Fark beyne'l-firak* adlı eserinde zikredilen temel prensipler (*usûl*) listesinden çıkarılabilir.

Bağdâdî sorumluluk sahibi fâilin fiillerini şöyle sınıflandırır: (a) Vâcip, (b) Yasaklanmış (*mahzûr*), (c) Sünnet, (d) Mekruh ve (e) Mübah.[2] Vâcipten anlamamız gereken, Allah'ın zorunluluk olarak emrettiği şeydir ki, bunun terki ceza gerektiren günahtır. Diğer taraftan yasaklanmıştan anlamamız gereken, Allah'ın yapılmamasını istediği şeydir ki bunun işlenmesi de aynı şekilde cezayı gerektirir. Sünnet olan fiil ise, bu ikisinin arasında olup onu işleyen mükâfatlandırılacakken, terkeden cezalandırılmayacaktır. Diğer taraftan mekruh olan fiilin terkedilmesi mükâfatlandırılırken, işlenmesi cezasız bırakılmıştır. Son olarak mübah olan fiil hiç bir şekilde mükâfat ya da cezanın konusu değildir.[3]

Gerek konuşma gerekse eylem alanında bu yükümlülüğün temeli, Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıdır. Yükümlülüğün akıl yürütme veya dedüksiyon meselesi olup vahyin gelişinden önce insanın bunu kavrayabileceğini iddia eden Mu'tezile ve Berâhime'nin iddialarının aksine, Allah'tan herhangi bir emir veya yasaklama sudur etmeseydi, insan hiç bir şekilde herhangi bir yükümlülüğe tabi olmayacaktı.[4]

Gazâlî'nin meşhur hocası Cüveynî (öl. 1085), Bağdâdî'nin bu anlayışını tasdik eder. Ona göre iyilik ve kötülüğün tek ahlâ-

1 Kur'an, 21:23.
2 Krş., Abdülcebbâr'ın listesi, bu kitap, s. 60-61.
3 Bkz., Bağdâdî, Fark, s. 337; Krş., *Usûlü'd-Dîn*, s. 207 vd.
4 Bağdâdî, *Fark*, s. 338.

kî temeli vahiy ve şeriattır. Buna göre, hiç bir şey kendi zatından dolayı iyi veya kötü değildir, çünkü iyilik ve kötülük fiilin ne genel ne de zâtî vasıflarındandır. İyi şeriatın emrettiği şey, buna mukabil kötü de yasakladığı şeydir.[1]

Mu'tezilenin fiilin zâtî özelliği olmaları dolayısıyla iyilik ve kötülüğün akılen bilinebileceği iddiası, bu Eş'arî yazar tarafından iddia edilen kesin ahlâkî düsturların iyi ve kötü olduğunu kavramadaki sezgisel kesinlik varsayımının bir çok insanın farklı görüşte olmalarıyla çeliştiği gerekçesiyle reddedilir. Buna ilave olarak, tazmin edilmeyen acı çekme gibi Mu'tezile tarafından zorunlu olarak kötü addedilen bir çok fiil Allah'a atfedilir ve bunun neticesi olarak kesin bir şekilde iyi diye kabul edilir. Buna göre bu fiillerin iyiliği akıl vasıtasıyla sezgisel ve kesin olarak bilinen zâtî bir vasıf olamaz.[2]

Belirli fiillerin iyilik ve kötülüğünün Brahmanlar ve ateistler gibi vahyi tamamen inkâr edenlerce dahi akılen bilinebileceğine dair daha önceki bölümde tartışılan diğer bir Mu'tezilî görüş,[3] eşanlamlı terime dayandığı gerekçesiyle Cüveynî tarafından reddedilir. Bu dinsiz gruplar doğru ve yanlışın kesin bilgisine (*'ilm*) değil, sadece inanca (*i'tikâd*) sahiptirler. Buna ilave olarak hayvanları boğazlama, onlara acı ve zorluk çektirme gibi onlarca kötü addedilen bir çok fiil insanların çoğu tarafından tamamen mübah kabul edilir.[4]

Yine daha önce zikredilen benzer bir Mu'tezilî görüş, nerede olursa olsunlar, vahiyle belirlenmiş olup olmamalarına bakılmaksızın, akıllı insanların boğulanı kurtarma ve ölmek üzere olanın yardımına koşma iyiliğini (*ihsân*) iyi; zulmü ve tecavüzü kötü addettiğidir. Bu fiillerin iyi ve kötü olmaları, genel kabul görmüş kullanıma (*'adet*) dayanır. Kölenin ahlâksız işlerle meşgul olmasına müsade etmek gibi bir çok fiilin, şeriat sahibi tara-

1 Cüveynî, *İrşâd*, s. 148 vd.
2 Cüveynî, *İrşâd*, s. 150.
3 Bkz., bu kitap, s. 67.
4 Cüveynî, *İrşâd*, s. 151.

fından mübah kılınmışken kınanmaya değer olması gerekçesiyle bu görüş Cüveynî tarafından reddedilir.[1]

Cüveynî tarafından Mu'tezilenin deontolojik konumunu reddetmek için benimsenen ikinci temel akıl yürütme yolu, vâcip teriminin anlamını incelemektir. Ona göre vâcip, ya insana ya da Allah üzerine yüklenen bir görev anlamına gelir. İlk durumda vâcip aklen iyi olan ile eş anlamlıdır ve Eş'arîlerin bu netice ile ilgili Mu'tezilenin konumuna karşı yönelttikleri eleştiriler daha önce incelendi. İkinci durumda vâcip, zorlama (*îcâb, ilzâm*) anlamını içerdiği için hiç bir şekilde Allah'a atfedilemez, çünkü Allah asla herhangi bir zorlamaya tabi değildir. Buna ilave olarak bu kavram emredenle emrolunan arasında itaat ilişkisi içerir ki, bu da 'Yüce Âmir' olan Allah'a atfedilemez. Son olarak bu kavramın terkedilmesi zararla sonuçlanan fiilleri ifade etmesi nedeniyle, ne zarar ne fayda, ne haz ve ne de acıya maruz kalacak bir varlık olan Allah'a yükümlülük atfedilemez.[2]

Cüveynî'den bir nesil sonra gelen Şehristânî, bir çok yönden skolastik İslam geleneğinin zirvesini gösteren *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı büyük eserinde iyilik ve kötülüğün temeline dair Eş'arî duruşu desteklemek için daha da gelişmiş bir dizi delil sıralar. Cüveynî gibi o da bu iki kategorinin, eylemin zâtî özellikleri olduğunu, dolayısıyla kendiliğinden sırasıyla mükâfat veya ceza, övgü veya yergi gerektirdiğini reddeder. Bu iki ahlâkî kavramın iddia edilen kesinliği, teorik kesinlikten ayırt edilmelidir. Biz tam bir kavrama ve düşünme gücüyle doğan, fakat herhangi bir ahlâkî eğitim almayan bir insan farzedelim. Bu insan ikinin birden daha büyük olduğu doğruluğunu hemen kavrayacaktır, fakat yalan söylemenin kötü olduğu önermesi veya bunun Allah'ın yergisine neden olacağı önermesi hakkında hüküm veremeyecektir. Şehristânî'ye göre bu teorik ve ahlâkî önermeler arasında bir benzerlik olmadığını açıkça gösterir.[3] Doğruluk, ifadeyle gerçeğin uygunluğu, buna mukabil yanlışlık ise bunların çelişmesi olarak tanımlanır. Bu uygunluğu veya çelişkiyi kavrayan kişi iyilik veya kötülüğünü kavramaksızın bir ifadenin doğruluk veya yanlışlığını belirleyecektir. Bunun neticesi olarak bu iki ahlâkî kavram, bir ifadenin zâtî vasıflarının parçalarını oluşturmaz ve o ifadeyle zorunlu olarak irtibatlı olmazlar. Dolayısıyla hicret eden bir peygamberin faaliyetlerini bildirme gibi bazı doğru ifadeler yergiye layıktır ve çoğu zaman fiillere iyi ve kötü vasfı belli bir zaman ve yerdeki yaygın kullanıma göre atfedilir ki, buna göre insanlar kendilerine zararlı olan şeyi kötü, faydalı şeyi ise iyi olarak isimlendirirler.[1]

¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 153.
² Cüveynî, *İrşâd*, s. 156 vd.
³ Bkz., Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, ed. A. Guillaume, London, 1934, s. 319 vd.

Bu 'sezgici' teorinin ilginç bir şekli, Şehristânî'nin açıkça İbn Sînâ türü Yeni Eflâtuncuları kasdettiği filozoflara atfedilir. Şehristânî'ye göre bu filozoflar varlıkları mutlak iyi, mutlak kötü ve bu ikisinin karışımı olarak sınıflandırır. Onlar mutlak iyiyi zatından dolayı arzu edilen olarak tanımlarken mutlak kötüyü zatından dolayı arzu edilmeyen diye tanımlar, bu ikisinin karışımı olan türü de zatından dolayı kısmen arzu edilip kısmen arzu edilmeyen olarak tanımlarlar. Bu filozoflara göre arzu edilenin ahlâken iyi (*müstahsen*), arzu edilmeyenin de kötü olduğu, şeriat sahibi (*şâri'*) tarafından emredilip emredilmediği dikkate alınmaksızın, 'saf insan tabiatı'nın birinci türü seçmeyi ve ikinci türden kaçınmayı gerektirdiği şüphesizdir. Birinci tür fiillere itidallik, cömertlik, yiğitlik ve yardımseverlik faziletleri; ikinci tür fiillere ise bunların karşıtı olan reziletler örnek verilebilir.

Buna ilave olarak, insanın mükemmelleşmesi, onun gücünün yettiği kadarıyla Allah'a ve ruhanî varlıklara benzemeye çalışarak aklî ve pratik yeteneklerini yetkinleştirmesinden oluşur. Dinler aklın keşfettiği şeyleri değiştirmekten ziyade sadece doğrulamışlardır; ferdi akılların eksik olması ve hataya maruz kalmaları olmasaydı bu doğrulama gereksiz olabilirdi. Buna göre ilâhî hikmet insanları doğru yaşam tarzına yöneltmek ve onlara âhiret hayatında verilecek olan mükâfat ve cezayı bildirmek,

¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 373. Krş., Cüveynî, İrşâd, s. 143.

böylece onların türlerini ve dünyanın genel düzenini korumak için dinî ibadetler ve inançların belirlenmesini zorunlu kıldı.[1]

Bu teoriyi reddederken Şehristânî, filozofların üçlü varlık tasnifinin onların varlığı iyilik, yokluğu ise kötülükle eşit saymalarıyla çeliştiğini ifade eder. Bu ikili tasnif ise fiillerin ilişkilerin ve şartların değişmesiyle farklılaşan ve spekülatif yolla bilinemeyen ahlâkî konumunu belirsiz bırakır. Buna göre, yükümlülüğün tabiatı ve buna bağlı olan mükâfat ve ceza da bilinemez.

Yine Şehristânî, filozofların insanın aklî yeteneklerini gerçekleştirmesi üzerine bina edilen mutluluk ve mutsuzluk teorisinin birçok zorluklar içerdiğini ifade eder. Onlara göre bu gerçekleştirme, nihâî olarak faal akıl vasıtasıyla insanın aklî ve ahlâkî tabiatını yetkinleştiren ve bir taraftan da alemde faaliyet gösteren Zorunlu Varlık'a bağlıdır. Bu görüşü reddederken Şehristânî, ferdî akılların kendilerine bağlı olan ilk prensipleri sezgisel olarak elde edebileceklerini, fakat onların zorunluluk tarzını ya da genel olarak vâcip olup olmadıklarını anlayamayacaklarını savunur. Bunu sadece Allah'ın yardımı ve ilhamıyla desteklenmiş peygamber anlayabilir. Şehristânî, bu nedenle biz ilmin prensiplerinin aklen bilinebileceğini, fakat sadece vahiy yoluyla zorunlu hale geleceğini savunuruz, diye sözü bitirir.[2]

Daha önce gördüğümüz gibi, Mu'tezilenin görüşüne göre yükümlülüklerin geçerliliğini belirleyen şey nihâî olarak ilâhî hikmettir. Bu Eş'arî alime göre Mu'tezile açıkça hikmetin ima ettiği şeyi yanlış anlamıştır. Ona göre biz hikmetten "herhangi bir fayda veya maksat içerip içermediği göz önünde bulundurulmaksızın fiilin [fâilin] ön bilgisine uygun olarak vuku bulması"nı[3] anlamalıyız. Allah'ın fiilleri kesin olarak O'nun ön bilgisine uygun olarak vuku bulduğundan ve O'nun iradesinden başka

1 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 375. Krş., Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın iyi ve kötü teorisi ve bunların ahlâkî imalarıyla ilgili sunumu, *el-Milel ve'n-nihal*, II, s. 39 vd. ve İbn Sînâ, *Ahvâl en-Nefs*, ed. A. F. el-Ehvânî, Kahire, 1952, s. 127 vd.

2 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 391 vd.

3 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 385.

hiç bir âmil tarafından sınırlandırılamayacağından dolayı, tanım icabı hikmete uygundur. Gerçekte Allah'ı herhangi bir yükümlülük ile veya insanlara vermesi gereken hak (*istihkâk*) ile zorunlu kılma kavramları tamamen akıl dışıdır; insana sonsuz rahmetini ihsan eden Allah, onları mükâfatlandırmak zorunda değildir, hatta ilk başta onları yaratmak zorunda dahi değildir.

Allah'a aklen herhangi bir zorunluluk yükleme kavramına karşı şöyle bir delil de getirilebilir. Vahiyden önce akıl, yükümlülüğün (*teklîf*) temelini oluşturan emir ve yasakların fâilinin Allah olduğu önermesinin doğruluğunu keşfedemez. Çünkü emretmek ve yasaklamak sıfatları Allah'ın zâtî sıfatlarından değildir.[1] Bu muğlak delille Şehristânî, Allah'ın Peygamber aracılığıyla belli fiilleri helal olarak emretme ve belli fiilleri haram olarak yasaklama fiilinden önce, izafî sıfatlar olarak emretme ve yasaklamanın aklen Allah'a atfedilemeyeceğini kasteder görünüyor. Allah'ın emir ve yasaklarının vahyedilmesinden önce akıl bu sıfatların zorunluluğunu değil, en fazla mümkün (*caiz*) olduğunu tespit edebilir.

2. Güç ve Kesb

Daha önce zikrettiğimiz gibi, ilk Kaderciler (Mücbire, Cebriye) insan eylemlerinde fâilin rolünü dışlamaya ve belki de halkın ve Hadisçilerin genel kaderci düşünceleriyle uygun olarak bütün eylemleri Allah'a atfetmeye meylettiler. Eş'arî alimler bu cebrî görüşün özüne meyyal olmakla birlikte, bir taraftan bu görüşü mantık bakımından savunmaya çalışırlarken, diğer taraftan da onu insan sorumluluğu olgusuyla uzlaştırmaya çalıştılar. Bağdâdî'nin de bize söylediğine göre, bu bağlamda onlar Cebriyye ve Mu'tezilenin iki aşırı tezini reddettiler. Son dönem Mu'tezilî yazarların ifadesiyle,[2] insanı fiillerinin yaratıcısı (*hâlik*) olarak tasvir etmekle Mu'tezile tek yaratıcı olan Allah'ın eşsizliğini inkâr ederken, Cebriyye de O'nun adaletini inkâr etti.[3]

1 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 385.

2 Bkz., Cüveynî, *İrşâd*, s. 106.

3 Bağdâdî, *Fark*, s. 328.

Eş'arîler ilk grubun cebr ve ikinci grubun da kader kavramları yerine 10. asırdan itibaren dinî çevrelerde sünniliğin mihenk taşı olan kesb kavramını koydular.

Bu muğlak kavrama belki de ilk defa Eş'arî âlim Bakıllânî (öl. 1013) bir derece açıklık kazandırdı. Meşhur eseri *et-Temhîd*'de o, yukarıda zikredilen bağlantılı üç kavram arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyar. Bakıllânî güç (*istitâ'at*) ile ilgili bölümün girişinde, insan, fiillerinin neticesini kazanmaya (*kesb*) güç yetirebilir (*müstatî'*) mi diye sorar ve buna müspet cevap verir. Bu ifadeyi açıklama maksadıyla da insanın ayakta durma veya oturma gibi iradi fiillerle, titreme veya spazm gibi gayri iradi fiiller arasındaki farkı fıtrî olarak (*min nefsihî*) bilir diye ilave eder. Yine insan bu iki tip fiilin cins, yer ve irade açısından değil, onda iradi fiilleri işleme anında Allah'ın yarattığı güç açısından farklılık gösterdiğini bilir.[1]

Her ne kadar ilk bakışta fiilin kazanılması (*kesb*) onun yaratılmasından (*halk*) çok farklı görünmüyorsa da; dolayısıyla özgür irade ve kader konusunda Eş'arîlerin konumu selefleri olan Kadercilerinkiyle aynı görünüyorsa da, daha detaylı bir inceleme Eş'arîlerin bir taraftan bu ikisini ayırt eden bir temel bulma problemiyle, diğer taraftan da insanın Kadercilerce tamamen reddedilen kısmi sorumluluğunu yeniden tesis etme problemiyle kayda değer miktarda meşgul olduklarını gösterir.

Bu temeli belirlemek amacıyla Şehristânî, Eş'arî ve Bakıllânî'nin kesb konusundaki yaklaşımını izah edip savunarak bunu (a) Yaratıcı veya fâilin nesne hakkındaki bilgi şekline ve sınırına ve (b) nesne ile fâil arasındaki ilişki türüne indirger. Yaratıcı nesnesini tamamen kavrayan bilgiye sahipken insan, belirli ve sınırlı bilgiye sahiptir; Yaratıcı nesneyi bütün detaylarıyla bilirken insan, nesnenin en fazla genel ve potansiyel bilgisine sahiptir. Buna ilave olarak kendisiyle insanın fiilde bulunduğu 'yaratılmış güç' nesneye (*makdûr*) cüzî bir şekilde de yönelebilir. Nesneye küllî olarak yönelebilen güç, her tür varlığı üretmeye muktedirdir. Çünkü varlık olma ya da var olma açısından, varlıklarını Yaratıcı'ya muhtaç olmaları yönüyle bütün araz ve cevherler benzer durumdadır.[1]

Bize söylendiğine göre, Eş'arî fiil ile fâilin irtibatının şekliyle ilgili olarak 'yaratılmış gücün' nesnesi üzerinde ne varlık ne de nesnenin belirlenimi açısından herhangi bir etkiye sahip olduğunu iddia eder. Diğer taraftan iradi ve gayri iradi hareket arasındaki yukarıda zikredilen farkı belirten Bakıllânî, bu gücü onların varlıklarına dışarıdan gelen ve kendisinin hudus veya imkân diye isimlendirdiği bir şarta bağlar. O, fiilin bir taraftan var olma ve hudus gibi genel, diğer taraftan renk, hareket ve sükun gibi belirli bir çok kavramsal yöne sahip olduğunu savunur. Fiil, hudus dışında kendiliğinden bu sıfatların hiç birine sahip olmayıp bunları tamamen Allah'tan alır. Yazma veya konuşma gibi cüzî ve hâdis bir hal olarak fiil, yazan ve konuşan tikel bir fâille doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Bu tikel fâil, yaratıcıdan (*hâlik*) farklı olarak kesbedendir (*müktesib*). Sonrakinin gücü belirli tür nesne veya araz ile belirli bir irtibata sahip olabilirken, ilkinin gücü varlık olan tek nesne ile küllî bir ilişkiye sahiptir. Bu nedenle tamamen mekan ve zaman şartlarıyla sınırlanmış olan 'yaratılmış gücün' aksine, bu güç her zaman her şeyi meydana getirmeye yönelebilir.[2]

Şimdi biz kesb edilmiş fiilin sorumluluğu nereye bağlanmaktadır diye sorarsak cevap, daha önce gördüğümüz gibi, yaratıcı veya 'ezelî güç'e bağlı olan ilk varlıktan ziyade sadece fâilin yaratılmış gücüne bağlı olup eylem süresince değişebilen yönler olabilir. Gerçekte fâilin 'yaratılmış gücü' her an fâilde niyetlendiği fiilin meydana getirilmesiyle orantılı bir güç (*istitâ'a*) yaratan Allah'tan hiç bir zaman bağımsız olamaz. İnsan kendiliğinden herhangi bir amacını gerçekleştirme gücüne asla sahip değildir; çünkü o, failliğin gerçek göstergesi olan kendi kendine yeterlilik ve bağımsızlık vasıflarından yoksundur. İnsan yaptığı her şeyde bağımlılığını ve yardıma muhtaç olduğunu fıtrî olarak

---

1 Bakıllânî, *Temhîd*, s. 286 vd.

1 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 70 vd.
2 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 72-76; Bakıllânî, Temhîd, s. 303 vd.

bilir. Bu nedenledir ki o bu yardım ve inayeti kendisine vermesi için devamlı Allah'a dua eder.[1]

3. Adalet ve Zulmün Allah'a Atfedilmesi

İlâhî kudretin üstünlüğü üzerine yaptıkları etkili vurguya rağmen Eş'arî'ler, Bağdâdî'nin ifadesiyle şu hususlarda uzlaşırlar: "Allah Tealâ kullarına herhangi bir yükümlülük (*teklîf*) yüklemeseydi dahi bu tamamen adil olurdu (...) Onlar (yani Eş'arî'ler), Mu'tezile reddetse de, Allah'ın yükümlü kıldığı şeylerde ilave veya eksiklik yapmasının da mümkün olduğunu iddia ettiler. Yine Allah alemi yaratmasaydı, bundan dolayı hikmetinin gereğini ihlal etmiş olmazdı (...) Allah Tealâ'nın canlı varlık yaratmaksızın sadece cansız varlık yaratması da mümkündü (...) Emretme, yasaklama ve hüküm verme gücü sadece O'na aittir; O dilediğini yapar ve istediği gibi hüküm verir."[2] Allah'ın kudreti ve iradesinin alanı o kadar kapsayıcıdır ki O'nun hikmeti adına bu alanın sınırlandırılması, hiç bir şekilde tasvip edilemez bir baskı (*hacr*) olur. Allah'ın fiil ve kararları O'nun iradesinin emirlerinin dışında herhangi bir aşkın kural veya hükme bağlı değildir.

Tahmin edilebileceği gibi, Mu'tezilenin hikmet ve ihsanının gereği olarak Allah'ın da tâbi olduğu aşkın ve nesnel görev ve yükümlülük kavramına yöneltilebilecek en önemli eleştiri yolu linguistik [dilbilimsel] yöndür. Bu meşhur Eş'arî alimin iddia ettiğine göre, adaletin ifade ettiği en önemli anlam kişinin yapma selahiyetine sahip olduğu fiil türü; ikinci anlam ise ilâhî emirle uygunluk gösteren fiil türüdür. Bunun aksi olarak zulüm (*cevr, zulm*) ise uygunsuz bir şekilde yapılan fiil veya Allah'ın emrine muhalif tarzda işlenen fiil anlamını taşır.[3] Bu çifte tanımdan kolayca çıkartılabilecek netice, adalet ve zulmün fâil veya onun fiilleri ile Yüce Âmir olan Allah arasındaki ilişki bağlamında belirlenmesi gerektiği, dolayısıyla bu iki terimin ne

---

[1] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 87 vd.
[2] Bağdâdî, *Fark*, s. 331 vd. Krş., *Usûlü'd-Dîn*, s. 145 vd.
[3] Bkz., Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 131 vd.

olursa olsun Allah'a atfedilemeyeceğidir. Gerçekte Allah'ın her yaptığı veya emrettiği, tanım gereği adildir; yapmaktan imtina ettiği veya yasakladığı her şey de zulümdür. Bu bağlamda Bâkıllânî şöyle yazar: Allah'ın çocuklara azap etmesi, hayvanların boğazlanmasını ve acı çekmesini emretmesi ve herhangi bir mükâfat veya fayda sağlamaksızın kullarına güçlerinin üstünde şeyler (*mâ lâ yutâk*) yüklemesi caiz midir diye sorulursa biz şöyle cevap veririz: "Evet, çünkü O yaparsa, hikmeti böyle gerektirdiği için bu adil, caiz ve övgüye layık (*müstahsen*) olur."[1]

Bu Eş'arî alime göre yukarıdaki katı iradeciliği savunmak için, bizim fiillerimize ve Allah'ın fiillerine atfedildiğinde, doğru ve yanlışın temelinin tamamen farklı olduğunu kavramak yeterlidir. Yukarıda zikredilen fiiller sadece Allah'ın yasaklaması nedeniyle kötü veya zulüm olarak addedilirler; eğer Allah onları yasaklamasaydı, biz işlediğimizde bu fiiller kötü olmazdı. İyiliğin ve kötülüğün temeli aklen belirlenmemiştir, yoksa bütün akıllı insanlar bu temelleri kavramada uzlaşır ve dolayısıyla zemmedilen fiilin bazı vasıflarını taşıdıkları oranda belirli fiiller iyi veya kötü olurdu.[2] Allah "her şeyin kendisine âit olduğu Hâkim ve Kahir olan (*kâhir*), (...) ve kendisinin üzerinde bir emreden (*âmir*) bulunmayan, caiz kılan veya yasaklayan ve dilediğini söyleyen" varlık olduğundan, O'nun fiilleri bizim fiillerimizle kıyaslanarak asla kötü olarak tasvir edilemez.[3]

Buna ilave olarak, fayda veya mükâfatsız acı çektirmenin (*îlam*) kötülüğü kendiliğinden (*li nefsih*) aşikar olsaydı, bunun kötülüğü zorunlu (*ızdırâren*) olarak kavranırdı, fakat durum böyle olmaktan çok uzaktır. İkinci olarak, fâil veya fiilin vuku bulduğu mekan dikkate alınmaksızın tartışılan fiil evrensel olarak kötü olurdu. Mesela, kendiliğinden hareketi (*li nefsihâ*) örnek alırsak, bu nerede vuku bulursa bulsun her yerde harekettir ve (her ne kadar bu şart Bâkıllânî tarafından zikredilmemişse de) bu, hareketi başlatan sebep dikkate alınmaksızın böyledir.

---

[1] Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 341.
[2] Bkz., Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 341 vd. ve 293 vd.
[3] Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 342.

Kıyas yoluyla bu karşılıksız acı çektirme hayvan tarafından dahi işlense kötü olur ve bu hayvan cezayı hak eder ve günahkâr (*fâsık*) addedilirdi. Fakat insanlığın genel uzlaşımı (*ittifâk*) bunun yanlış olduğunu gösterir.[1]

Bâkıllânî'nin bu iradeci tezi ispatlamak için aklî çıkarımı dışlamaması önemlidir. Eğer alemde merhametsizce fiil işleme özgürlüğüne sahip olan Allah yanlışlık yapabilir mi diye sorulursa, cevap hayır olur. Fakat bu durum böyle bir eylemin ahlâken yerildiğinden (*yüstakbeh minh*) değil; doğru olma sıfatının Allah'ın zâtî sıfatlarından olması ve dolayısıyla çelişkiye düşmeksizin O'nun yalan söyleyebileceğinin ifade edilememesinden dolayıdır. Yanlışı veya günahı emretme durumu ise tamamen farklıdır; Allah bunları emretmiş olsaydı bunlar artık günah olmaz, övgüye layık itaat (*tâ'a*) fiili olurlardı. Çünkü daha önce defalarca zikredildiği gibi, fiil kendi cinsinden dolayı değil, tersine ilâhî yasaklamadan dolayı günahtır. "Gerçekte Allah bize bazı durumlarda yalan söylemeyi emretmiştir; düşman ülkesinde (*dârü'l-harb*) hayatî tehlikede olan bir insanın yalan söylemesine müsaade edilmiştir."[2]

Allah'ın kötü veya günah fiilleri emredebileceği veya irade edebileceği tezi, bütün Eş'arî alimlerce şartsız olarak kabul edilmediği de kayda değer. Cüveynî'nin bize söylediğine göre, Allah'ın kötülüğü emretme gücü iddiasının etkisini yumuşatmak için bazı Eş'arî kelâmcılar bir çok linguistik tedbire başvurdular. Allah küfür ve günah kötülüğünü irade edebilir mi diye sorulduğunda, bazıları Allah'ın iradesinin iyi ya da kötü, faydalı veya zararlı her mümkün hadiseye yönelebileceği genel iddiasıyla yetinerek ve dolayısıyla Allah'ın dilediği her şeyi gerçekte emrettiği veya tavsiye ettiği varsayımından kaçınarak bu soruya kesin bir cevap vermekten uzak durdular.[3]

Şehristânî'nin kendi okulunun iradeci pozisyonunu aklileştirme teşebbüsü çok daha ustacadır. O iradeyle irtibatı bağla-

[1] Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 342.
[2] Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 344.
[3] Bkz., Cüveynî, *İrşâd*, s. 135 vd.

mında nesne hakkında konuşurken, onun bir taraftan ontolojik diyebileceğimiz statüsü ile, diğer taraftan ahlâkî ve aksiyolojik statüsünü bir birinden ayırmamız gerektiğini söyler. Bütün fiiller alemdeki mümkün olaylar olmaları yönüyle Allah'ın kapsayıcı iradesi alanına girerler ve alemin 'saf iyi' olan evrensel iyilik ve düzenine yönelik olarak emredilmişlerdir. Allah'ın bir taraftan kötülük ve isyanı irade ettiği, diğer taraftan iyilik ve doğruluğu irade ettiği söylendiğinde, bundan kesin olarak anlaşılması gereken, O'nun bütün bunları sırasıyla iyi veya kötü olarak değil belirli zamanda ve kesin olarak belirlenmiş tarzda âlemde meydana gelen olaylar olarak irade ettiğidir. Önceki kısımda gördüğümüz gibi, sadece insanın kazanım (*kesb*) ve gücü (*istitâ'a*) ile irtibatı içinde bu fiiller ilâhî emirle uyuşup uyuşmamalarına bağlı olarak itaat veya isyan fiili olarak isimlendirilirler. Dolayısıyla ne ilâhî irade günahlarla günah olmaları yönüyle bağlantılı (*tete'allak*), ne de ilâhî kudret fâillerin fiilleriyle onların kesbî olması yönüyle bağlantılı olup sadece bir anlamda ahlâken nötr olan olaylar olmaları yönüyle irtibatlıdırlar.[1]

Fiilin bir taraftan doğrudan Allah'ın irade ve kudretine atfedilebilmesi, diğer taraftan da insan tarafından işlenilmesi veya kazanılması yönü arasındaki ince ayrımla Şehristânî, Allah'ın günahları (*me'âsî*) irade ettiği (*mürîd*) şeklindeki kaba iddianın ahlâkî sorunlarını gidermeksizin linguistik zorluğunu gidermeyi başarır. Fiili, fizikî bir olay olarak yaratan ve bu fiilin onu kazanan (*kesb* eden) insanla irtibatını belirleyip insanı bu fiili ahlâken bağlayıcı kılan emre uymakla yükümlü kılan Allah, bu fiili belirli bir şekilde muayyen bir fâilin elinde belirli bir zaman ve mekanda meydana getirmenin nihâî sorumluluğundan tamamen kurtarılamaz.

[1] Bkz., Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 255 vd. ve 258 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FELSEFÎ AHLÂK

I- FELSEFÎ AHLÂK'IN YUNANCA KAYNAKLARI

1. İntikal Yolları

Yunanca ahlâk malzemeleri oldukça erken bir dönemde şu iki yoldan İslamî entelektüel çevrelere ulaştı: (a) Yaygın edebî kültür, (b) Metinsel tercümeler veya intikaller.

Dokuzuncu asırdan itibaren pek çok Yunanca ahlâk materyali içeren özdeyiş koleksiyonları tedavüldeydi: Bu özdeyiş koleksiyonlarının edebî niteliği ve ahlâkî cazibesi onları oldukça geniş okuyucu kitlesine ulaştırdı. Bu tür koleksiyonların ilklerinden biri Huneyn b. İshak (öl. 873) tarafından derlenip tercüme edilen *Nevâdirü'l-felâsife* (*Filozoflardan Menkıbeler*) adlı eserdir. Bu eser Yunan filozoflarından bolca ahlâkî vecize içermekte olup, sonraki yazarların hemen hemen hepsini etkilemiştir.[1] Huneyn'in muasırı olan ve onun koleksiyonuna benzemekle beraber önemli bir yönüyle ondan ayrılan Sokratik sözler koleksiyonunu (*Elfâz-ı Sokrât*) derleyen kişi ilk büyük Arap filozofu Kindî'dir (öl. yaklaşık 866). Kindî'nin koleksiyonunda Sokrat'ın kişiliği Kinik Diyogenes ile karıştırılmışken Huneyn'in koleksiyonunda ise karıştırılmamıştır.[2]

Yunan felsefesi hakkında yazanlardan en az bilinenlerden biri olan Ebu'l-Hasan el-'Âmirî (öl. 991), Lokman Hekim zamanından kendi dönemine kadar hikmetin çıkış ve gelişimine dair *el-Emed 'ale'l-ebed* (*Zaman ve Ebedîlik*)[3] adlı tarihi bir denemeye ilave olarak ilk tercümelerden derlenen bir çok ahlâkî malzeme

---

[1] Bkz., K. Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen*, Leipzig, 1921. Krş., İstanbul MS. (Köprülü, I), 1608.

[2] Bkz., M. Fahri, "Al-Kindî wa-Suqrât", içinde: *Al-Abhâth*, 16 (1963), s. 23-34. Krş., Köprülü MS. 1608, vr. 22r-25r ve 48r-512. Krş., D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven, 1975, s. 38 vd.

[3] Bkz., E. K. Rowson'un edisyonu, Beyrut, 1979. Yeni edisyon ve İngilizce'ye şerhli tercümesi için bkz., Rowson, *A Muslim Philosophy on the Soul and its Fate*, New Haven, Conn., 1988.

içeren *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (*Mutluluk ve Mutluluğa Yöneltme*) adlı bir derlemeyi de kaleme aldı.[1]

Tarihsel kapsamı ve yazarının vukufiyeti açısından daha önemli bir eser, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (öl. 988) Pisagor, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Büyük İskender, Hipokrat ve Galen'e atfedilen bol miktarda ahlâkî materyal içeren *Sivânü'l-hikme* (*Hikmet Hazinesi*) adlı eseridir.[2]

Yine nispeten erken bir koleksiyon, Ebu'l-Ferec b. Hindu (öl. 1019 veya 1029) tarafından derlenen ve filozoflar ve şairler de dahil Yunan yazarlardan bir çok söz içeren *el-Kelimu'r-rûhaniyye fi'l-hikemi'l-yunâniyye* (*Yunan Düsturlarının Ruhî Unsurları*) adlı eserdir. Bu eserin yazarı Arapça en geniş özdeyiş koleksiyonlarından birini yazan İbn Miskeveyh'in (öl. 1030) muasırıdır. Bu geniş koleksiyon Pers kralı Hûşeng'in oğlu ve ona halef olacak krallara vasiyetine ilave olarak yazarın "dört milletin, yani Persler, Hintliler, Araplar ve Yunanlılar'ın vasiyetlerini ve ahlâkî vecizelerini (*âdâb*) derlediği"[3] bir koleksiyondur. *Câvidân Hıred* adlı bu koleksiyon, Huneyn'in yukarıda zikredilen koleksiyonundan alınmış bir dizi Sokratik düstur, bir grup Hermetik malzeme, Eflâtun'un "öğrencisi Aristo'ya vasiyeti", Aristo'nun İskender'e vasiyeti, Pisagor'un 'Altın Vasiyeti' ve son olarak Eflâtuncu Kebes'in Efsanesi'ni içerir. Bu özdeyiş malzemesinin çoğu, diğer Arapça koleksiyonlarda da tekrarlanır ve bu malzemenin Yunan kaynak(lar)ı tespit edilemez.

Arapçadaki en geniş derleme, Suriye asıllı Mısırlı bir alim ve asilzade olan el-Mübeşşir b. Fatik (öl. y. 1087) tarafından 1048'de yazılan *Muhtâru'l-hikem* (*Seçme Düsturlar*-Acaba 'düstur' diye mi çevrilmeli?) adlı özdeyiş koleksiyonudur. Bu koleksiyon Arvupa'da büyük şöhret kazandı ve İspanyolca, Latince,

[1] Bkz., Minovî'nin tıpkı basım edisyonu, Wiesbaden, 1957-58.
[2] Bkz., A. Bedevî edisyonu, Tahran, 1974. D. M. Dunlop tarafından yapılan yeni edisyonu, The Hague-Paris-New York, 1979.
[3] İbn Miskeveyh, *Câvidân Hıred*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1952, s. 5 vd.

Fransızca, İngilizce ve diğer bir çok dile çevrildi.[1] Derlemenin başında yazar bu 'seçme'yi yapmadaki amacının ahlâkî ve didaktik olduğunu ifade edip bu iddiasını Kur'an ve Peygamber'in hadislerinden yaptığı alıntılarla desteklemektedir. Önsöz'de o şöyle yazmaktadır: "Monoteistler de dahil hakimlerin ilâhî ilham almış olanlarının sözlerini seçip (...) bunlara hikmet ve güzel işlerde meşhur olmuş takipçilerini ekledim." Bununla beraber yazar yaptığı işi her çiçekten en tatlı tarafını alıp, acı tarafını bırakan arının yaptığına benzeterek, din ile (*şer'*) veya akılla uyuşmayan her şeyi dışarıda bırakmıştır.[2] el-Mübeşşir'in koleksiyonu Arap geleneğinde İdris Peygamber, Kitab-ı Mukaddes'te Enoş olarak bilinen Hermes'in vaazları ve ahlâkî düsturlarıyla başlar ve bunu takiben Homer, Solon, Zenon, Hipokrat, Pisagor, Diyogenes, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Büyük İskender, Galen ve daha az bilinen bir çok Yunan yazarın düsturlarıyla devam eder. Bu koleksiyonun içerdiği bir çok düsturun Yunanca kaynağı Huneyn'in *Nevâdir*'i, Diyogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları*, Eflâtun'un *Phaedo*'su ve Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'i olarak belirlenebilirken, diğer bir çoğunun kaynağı belirlenemez. Buna rağmen, el-Mübeşşir'in koleksiyonu hem edebî hem de ahlâkî olarak Yunan özdeyiş materyallerinin Arapları cezbettiğini çok iyi bir şekilde göstermektedir.

2. Yunanca Ahlâk Metinleri

İslam'da felsefî ahlâkın gelişmesinde daha önemli yere sahip olan eserler Galen, Porfiryüs, Aristo ve diğerlerine atfedilen ve 9. asrın ortaları kadar erken bir dönemde Arapça'ya tercüme edilen önemli sayıdaki eserlerdir. Bu eserler ahlâk filozofları üzerinde doğrudan etkide bulundular ve onların ahlâkî eylemin, doğru ve yanlışın, faziletin, mutluluğun, düşünme ve seçmenin tabiatı ve diğer ahlâkî meseleler hakkındaki görüşlerini belirledi. Bir çok durumda da bu etki sadece filozoflarla sınırlı kalmayıp

[1] Bkz., Giriş, *Muhtârü'l-hikem*, ed. A. Bedevî, Madrid, 1958.
[2] *Muhtârü'l-hikem*, s. 3.

kelâmcılarda, özellikle de daha önceki bölümde gördüğümüz Mu'tezile gibi akılcı kelâmcılarda da kendini göstermiştir.

Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilecek olan en önemli metinlerden biri, Galen'in Yunanca aslı kaybolan Peri Ethon adlı eseridir. Fakat bu eserin muhtasar olarak bize ulaşan Arapça versiyonu, muhtemelen sonraki dönem âlimi Osman ed-Dimeşkî (öl. 900) tarafından yapılmıştır.[1]

Claudius Galenus (öl. yaklaşık 200) İslam tıp, mantık ve ahlâk tarihinde önemli bir figürdür. Onun 16 Tıp eseri Huneyn ve arkadaşları tarafından Arapçaya tercüme edildi ve bu eserler asırlarca Arap tıp araştırma ve öğretiminde temel eser işlevi gördü. Bir filozof olarak onun mantık ve ahlâk alanındaki etkisi de aynı derecede büyüktü. Biz, Huneyn ve okulu tarafından tercüme edilen Eflâtun'un Cumhuriyet, Timaeos, Kanunlar'ının özetlerini ve diğer diyaloglarını yine ona borçluyuz. Ahlâk sahasında sadece Peri Ethon değil, Kişinin Kendi Hatalarını Anlaması ve Faziletli İnsanların Kendi Düşmanlarından Faydalanması adlı iki makale de Arap bibliyografik gelenekte Galen'e atfedilir ve bu makalelere Kindî, Râzî ve İbn Miskeveyh gibi ahlâk filozofları tarafından sıkça atıf yapılır veya onlardan alıntı yapılır.[2]

Tahmin edilebileceği gibi, Galen Peri Ethon'da Eflâtun ve Aristo'nun psikolojik ve ahlâkî öğretilerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. O, Eflâtun ve Hipokrat'ın Görüşleri adlı eserinde insanın akleden, gazaplanan ve arzulayan olmak üzere üç parça-

---

1 P. Kraus, "Kitâb al-Akhlâk li-Jalînûs", içinde: *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University), V, I (1937), s. 1-51. Krş., İbn Ebî Useybi'a, *'Uyûn el-enbâ' fî tabakât el-etibbâ'*, ed. N. Ridâ, Beyrut, 1965, s. 316. İngilizce tercüme J. N. Mattock, içinde *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern ve diğerleri, Colombia, South Carolina, 1973, s. 235-260.

2 Bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, s. 419; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ed. C. K. Zurayk, Beyrut, 1966, s. 189, 190; Râzî, "Et-Tıbb er-Rûhânî", içinde: *Rasa'il al-Râzî el-Felsefiyye*, ed. P. Kraus, Beyrut, 1977, s. 33 vd.

dan oluştuğunu gösterdiğini iddia ederek başlar. Bu üç yönün (Eflatun takip edilerek) parçalar veya (Aristo takip edilerek) güçler, hatta nefsler olarak isimlendirilmesi onu fazla ilgilendirmez. Sonunda o bu yönleri sırayla akleden nefs, gazaplanan nefs ve arzulayan nefs olarak isimlendirmede karar kılıp bunları insani, hayvanî ve bitkisel nefslerle aynileştirir. Bu üçlü taksim ve terminoloji, Kindî'nin döneminden İbn Sînâ ve diğerlerinin dönemine kadar Arapça psikoloji tasniflerinin temelini oluşturdu.

İslam ahlâkının gelişmesinde yine önemli olan bir nokta da, Galen'in Eflâtun'un nefsin üç parçasına karşılık gelen ve adaletin bunların uyumu (*ittifâk*) veya dengesi (*i'tidâl*) olduğu hikmet, şecaat/yiğitlik ve iffet faziletleri tablosunu benimsemesidir.[1] Bundan sonra nefs ve beden arasında paralellik kurulur. Bedenin fonksiyon ve hareketleri dengede olduğu oranda beden sağlıklı ve güzeldir. Aynı şekilde nefsin güzelliği bilgiden oluşurken, çirkinliği de cehaletten oluşur ve bu bilgi veya cehaletin ölçüsünü de talep edilen nesnenin yüceliği belirler. Böyle bir nefs sağlıklı ve güzel olup, kendi sağlığını ve güzelliğini koruyabildiği gibi dışsal eylemlerini gerçekleştirirken bağlı bulunduğu bedenin de sağlık ve güzelliğini koruyabilir.[2]

Muhtemelen *Nikomakhos'a Etik* kadar erken tercüme edilen diğer bir ahlâkî eser, bu Etik'e ek olarak korunmuştur.[3] Bu eser ilk kez 1960'da M. C. Lyons tarafından çalışılıp şerh edilmiştir. Eserin müstensihi onu şöyle isimlendirir: "Herhangi bir yazara atfedilmeyen fakat benim Nicolaus'a atfettiğim Ahlâk ilmine giriş." M. C. Lyons bu yazarın ilk asrın meşhur Aristo şârihi Şamlı Nicolaus olamayacağını, fakat Mürted Julian'ın (361-363) hükümdarlığı döneminde yaşayan ve Bar Hebraeus'a göre 'felsefe çalışmalarıyla tanınmış' Laodicea'lı Nicolaus olabileceği-

---

1 P. Kraus, "*Kitâb el-Ahlâk*", s. 33 ve 39. Krş., Mattock, s. 243.

2 P. Kraus, "*Kitâb el-Ahlâk*", s. 43. (Mattock, s. 243).

3 Bkz., Aristo, *Kitâbü'l-ahlâk*, ed. A. Bedevî, Kuveyt, 1979, s. 389-431.

ni iddia etmektedir.[1] Bu eser Eflâtuncu, Peripatetik ve Stoacı materyallere ilave olarak, İslam felsefi ahlâkını belirlemede önemli rol oynayan Plotinus'un *Enneadlar*'ından alınmış materyaller içerir. Bu eser, Galen gibi üçlü nefs teorisini ve dörtlü temel faziletler tablosunu benimsemekle beraber, her 'hususî' faziletin veya yazarın isimlendirdiği şekliyle dört 'genel' faziletin alt sınıfına giren faziletlerin detaylı sunumunu da vermeye başlar. İbn Miskeveyh, Gazâlî ve diğerlerince verilen ayrıntılı tabloların göstereceği gibi, bu yöntem felsefî çevrelerde standart uygulama olmuştur.

Ortaçağ Arap ve Latin ahlâk tartışmalarını etkileyen diğer bir Yunanca metin, Latince Summa Alexandrinorum olarak bilinen bir özettir. Yazarı bilinmeyen bu özetin mevcut Arapça nüshası *Nikomakhos'a Etik*'in I, VII ve VIII. kitaplarından parçalar içermekteyken, 1243 veya 1244'te Alman Hermann tarafından yazılan Latin nüshası daha mükemmel olup 'Translatio Alexandrina in X Libros Ethicorum' olarak isimlendirilmiştir. Bu nüsha daha sonra 13. asırda İtalyanca ve İspanyolcaya tercüme edilmiştir.[2]

3. *Nikomakhos'a Etik*

İslam ahlâkını etkileyen en önemli Yunanca ahlâk metni, Aristo'nun İshak b. Huneyn (öl. 911) tarafından tercüme edilip Fârâbî (öl. 950), İbn Rüşd (öl. 1198) ve diğerlerince şerh edilen *Nikomakhos'a Etik*'idir. Her ne kadar Arapça tercüme muhafaza edilip 1979'da basıldıysa da Arapça Nikomakhos'un şaşırtıcı özelliği, Fas'taki asıl nüshada ve diğer kaynaklarda geleneksel 10 kitap yerine 11 kitaba atıf yapılırken yeni basılan

1 Bkz., Bar Hebraeus, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, ed. A. Sâlhânî, Beyrut, 1958, s. 82; Krş., M. C. Lyons, "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, 13-14 (1960-61), s. 48.

2 Bkz., Concetto Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina, 1904. Arapça parçalar için bkz., D. M. Dunlop, "The Manuscript Taimur Pasha (290 ahlâk) and the Summa Alexanrinorum", *Arabica*, XXI (1974), s. 252-63.

edisyonunun, asıl nüshada 6. ve 7. kitaplar arasında bulunan 11. kitap kaybolunca, sadece 10 kitap içermesidir. Buna ilave olarak Yunanca metinlerinin tercümesiyle ilgili bizim en erken kaynağımız olan İbn Nedîm (öl. 997) *Nikomakhos'a Etik*'e atfen şöyle der: "Etik Porfiryus tarafından 12 kitap olarak şerh edilmiş olup (*fesserahu*) İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilmiştir."[1]

Sadece Arapça kaynaklarda zikredilen Porfiryus'un şerhi malesef kaybolmakla birlikte, bu eserin 11. asrın başlarında tedavülde olduğu, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinde Aristo'ya göre iyi çeşitleriyle bağlantılı olarak 'Porfiryus ve diğerlerine' atıfla tespit edilmiştir.[2] Porfiryus'un Arap mantığının gelişimindeki rolü bilinmekle beraber, onun Yeni Eflâtunculuğun Arap dünyasına ulaşmasında önemli bir aracı olduğu da tartışılmaz. Arapçaya Abdülmesih b. Nâima el-Himsî (öl. 835) tarafından *Usûlûcîya Aristûtâlîs* (*Aristo Teolojisi*) başlığıyla tercüme edilen *Enneadlar*'ın son üç kitabının özeti 'Tyre'li Porfiryus tarafından tefsir edilen ilâhiyat üzerine söylev' alt başlığını taşır.[3] Buna ilave olarak, Aristo'nun hem ahlâk hem de metafizikteki rolüne rağmen, Arap filozofların ahlâk ve metafizik sistemlerini üzerine inşa ettikleri zemin olarak bu sistemlerin çoğunun temel taşı Yeni Eflâtuncu kalmıştır. Bu özellikle de İbn Miskeveyh ve Gazâlî'nin sistemleri gibi büyük ahlâk sistemleri için doğrudur. Dolayısıyla, bu filozofların daha önce başlamış olan ve Plotinus'un büyük talebesi tarafından meşrulaştırılan Aristo'nun Yeni Eflâtuncu yorumuna devam ettikleri sonucu kaçınılmazdır. Üstad Arapça kaynaklarda meçhul kalmakla

1 İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, ed. Kahire, s. 366.

2 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 73 ve 76; Krş., Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hâkîmeyn*, ed. A. Nader, Beyrut, 1960, s. 80.

3 A. Bedevî, *Plotinus opus Arabes*, Kahire, 1955, s. 3. Krş., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 19 vd.

beraber talebesinin ismi mantıkçılar, şarihler ve ahlâk yazarları arasında iyi biliniyordu.[1]

[1] Bkz., R. Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", s. 294 vd. [Burada üstad-talebe ile kastedilen Plotinus ve Porfiryus'dur. Çev.]

II- SOKRATÇI ve STOACI BAŞLANGIÇLAR

1. Kindî (öl. yaklaşık 866) ve Etkilenmeme İdeali

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Mu'tezile İslam'ın ilk gerçek ahlâk düşünürleriydi. Her ne kadar ahlâk sistemleri Kur'an ve Hadislere dayansa da, onların Yunan Felsefesine olan borçları oldukça büyüktü. Dolayısıyla onların vahyin verilerini tabiî aklın hükümleriyle uyuşturma teşebbüsleri, Allah'ın fiillerinin akliliğini savunmaları ve yükümlülüğün insan hürriyetiyle temellendirilen insanî sorumluluktan ayrılamayacağına dair derin anlayışları ve son olarak onların doğru ve yanlışın tabiatını ve temellerini belirlemeye yönelik gayretlerinde kendini gösteren sistem içi tutarlılıkla meşgul olmaları Yunan akılcılığının belirgin miraslarıdır.

Felsefî ahlâk yazarları da aynı şekilde sistem içi tutarlılık şartıyla başlarlar. Fakat, bizim incelememizin göstereceği gibi, onların temel varsayımları esas itibariyle Yunanî, yani Eflâtuncu, Aristocu veya Stoacı'dır. Kur'an ve Hadisler tamamen görmezlikten gelinmemişse de, eğer tartışmada kullanılmışlarsa, genellikle edebî zenginlik veya cedelî destek amacıyla kullanılmışlardır. İslam'daki ahlâkî felsefî literatürle ilgilenen kişinin edindiği izlenim, savunucularına göre, ahlâkın vahiy tarafından doğrulanabilen fakat prensipleri ve kuralları vahyin doğrulamasından bağımsız olarak kendi tabiatlarından dolayı geçerli olan özerk bir inceleme olduğudur.

İslam'ın ilk felsefî yazarı Ebû Ya'kûb el-Kindî'nin (öl. y. 866) Mu'tezile kelâmına meyyal olması önemsiz değildir.[1] Ansiklopedik bir yazar olarak o, ahlâk konusuna tamamen ilgisiz

[1] Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 68 vd. [tr. s.]. Krş., A. L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, 1974, özellikle 1. ve 3. bölümler. Bu iki bölüm Kindî'nin hayatı ve Mu'tezile'ye yönelik olan veya olmayan meyli hakkındaki mevcut bilgilerin özetini sunmaktadır.

kalmadıysa da, diğer bir çok İslam filozofu gibi, kendisinin ahlâka katkısı da nisbeten yetersizdir. Klasik bibliyografyacılarca onun Sokratçı düşünceye derin ilgisini yansıtan bir çok ahlâkî eser yazdığı zikredilir. Mesela ahlâk ile ilgili bir eser ve siyaset ile ilgili birden fazla esere ilave olarak Kindî'ye Fazileti Elde Etme Yollarının Kolaylaştırılması Üzerine, Fazileti Elde Etme Yolunda Tavsiyeler adlı eserler ve bize ulaşan Üzüntüden Kurtulma Yolları adlı eser atfedilir. Onun Sokratçı eserleri arasında Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi, Sokrat ile Archigenes Arasında Geçen Diyalog ve Sokrat İle Harranlılar Arasında Geçen Tartışma zikredilir.[1] Bize ulaşmış tek Sokratçı eser *Sokrat'ın Sözleri Üzerine* (*Elfâz-ı Sukrât*) adlı kısa bir koleksiyon olup, bu eserde Sokrat ile Kinik Diyogenes'in ahlâkî şahsiyetleri bilinçsizce birbirine karıştırılmış olup, neticede ortaya çıkan şahsiyet, zâhitliğin ve uhreviliğin modeli olarak sunulmuştur.[2]

Kindî'nin Râzî (öl. yaklaşık 925), İbn Miskeveyh (öl. 1030) ve İbn Sina'nın (öl. 1037) da dahil olduğu ardıllarının eserlerinde de tekrarlanan bir konu olan Üzüntüden Kurtulma Yolları adlı eserinde, aynı Stoacı ve Kinik ahlâkî metanet ve etkilenmeme ideali beliğ terimlerle ifade edilir. Bu eser, Kindî'nin "elde edilen şeylerin kaybından veya arzu edilen şeylere ulaşamamadan kaynaklanan nefsî bir hastalık"[3] olarak tanımladığı üzüntünün sebeplerini zikretmekle başlar. Yazar hiç bir şeyin bakî olmadığı bu oluş ve bozuluş aleminde, hiç kimsenin kendi payına düşen üzüntü veya sıkıntıdan kaçamayacağını; kişinin geçici olarak sahip olduğu maddi bir nimete daimi olarak sahip

---

1 Bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, tarihsiz, 377.

2 Bkz., M. Fahri, "el-Kindî wa-Suqrât", *Al-Abhâth*, XVI (1963), s. 23-34.

3 Bkz., *Risale fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, ed. H. Ritter and R. Walzer (Uno scritto morale inedito di al-Kindî), Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, VI, 8, Rome, 1938, s. 31. [*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, tr. M. Çağrıcı, İstanbul, 1998.] Bu konu daha sonra İbn Sînâ tarafından işlenmiştir. Krş., Helmut Gatje, "Avicenna als Seelenarzt", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956, s. 225-228.

olma arzusunun boş bir arzu olduğunu, çünkü bunun dünyanın bozulabilir nimetlerinin bozulamaz olması veya geçici olanın daimi olmasını arzu etmek anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla, bizim kanaat alışkanlığını geliştirerek gereksiz üzüntülerden kaçınmaya çalışmamız ve gözlemlerin açıkça gösterdiği gibi, "hissî arzu ve nefretin tabiat itibariyle gerekli olmayıp, âdet ve alışkanlıktan kaynaklandığını"[1] kavramalıyız. Akıllı insan elde ettiği bu geçici nimetlerle eğlenmeye ve ulaşamadıklarının da eksikliğinden üzüntü duymamaya kendini alıştırır.

"Üzüntü hastalığının" panzehiri ilaçlar, şuruplar veya demirle dağlama değil, alışkanlık nefsde tamamen yerleşene kadar tedricen ve metodik olarak devam etmesi gereken ahlâkî metanet ve rıza göstermedir.

Bu bağlamda tavsiye edilebilecek basit 'devalardan' biri, üzüntünün ya bizim fiillerimizden ya da başkalarının fiillerinden kaynaklanan tabiatını düşünmektir. İlk durumda bizim yapmamız gereken, üzüntüye sebep olan şeyi yapmaktan kaçınmak; ikinci durumda ise o fiili engellemenin bizim elimizde olup olmadığına bakmaktır. Eğer onu engellemek bizim gücümüz dahilinde ise, bizim görevimiz açıkça bunu engellemektir; değilse henüz gelmeden korktuğumuz bir belanın başımıza geleceği beklentisiyle önceden üzülmek aptallıktır. Bunun yerine bu belanın bir şekilde engellenebileceğini ümit etmeye ve her halükârda onun gelişinin bizim kontrolümüz dışında olduğunu düşünmeye devam etmemiz gerekir. Bütün bunlara rağmen hadise gerçekleşirse, bu durumda bizim bu belaya metanetle katlanmak için yapabileceğimiz her şeyi yapmamız gerekir.[2]

Bu bağlamda bizim kullanabileceğimiz 'akıllıca bir yöntem', kendimizin veya başkalarının geçmişteki üzüntülü hallerinin nasıl kaybolup yavaş yavaş unutulduğunu düşünmektir. Bir diğer yöntem ise, bizim kaybettiğimiz her şeyin bizden önce

---

1 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 34. [tr.s.]

2 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 35 vd. Krş., Epictetus, *The Encheiridion*, I.

başkaları tarafından da kaybedildiğini ve sonunda onların, kaybettiklerine rıza gösterdiklerini düşünmektir.

Üçüncü bir yöntem ise, "belaların bize uğramamasını istemenin hiç var olmamayı istemek olduğunu" düşünmektir. Çünkü belalar tüm varlıkların bozulabilirliğinin ayrılmaz unsurları olup bozuluşun olmadığı yerde varlık da olmaz. Dolayısıyla, belaların olmamasını istemek, oluş ve bozuluşun da olmamasını istemektir. Fakat oluş ve bozuluş tabiî olarak vardır ve "tabiî olarak var olan bir şeyin olmamasını istemek imkânsızı istemektir." Bu durumda, kim imkânsızı isterse bu isteğine kesin olarak ulaşamayacak ve neticede çaresiz bir duruma düşecektir. Fakat bu çaresizlik, imkân ve imkânsızlığın tabiatı hakkındaki kendi cehaletinden kaynaklandığı için kabahat tamamen kendisinindir.[1]

Kaybedilmeleri bir çok üzüntünün nedeni olan maddi nimetlerle ilgili olarak, bunların insanlığın ortak nasibi olmaları nedeniyle, hiç birimizin bu nimetlerin mutlak sahibi olma hakkımızın olmadığını düşünmemiz gerekir. Bu nimetleri kaybettiği için üzülen kişi, ya haset ya da cimridir, çünkü bu nimetlerden vaz geçmekten gücenmektedir. Buna ilave olarak, bu nimetler onların gerçek sahibi olan ve istediği zaman onları geri alma hakkına sahip olan Allah tarafından bize verilmiş emanetlerdir. Dolayısıyla, onların kaybına üzülmek, bir müddet için onların kullanılması ayrıcalığına karşı teşekkür etmemenin işaretidir.[2] Netice olarak, maddi nimetlerin kaybından dolayı hiç bir durumda kederlenmemeliyiz, çünkü nedensiz olarak üzülmek cehalet veya aptallıktır. Sokrat'a nasıl oluyor da hiç üzülmediği sorulduğunda, şöyle cevap verir: "Çünkü kaybedilmesi beni üzüntüye sokacak hiç bir şeye sahip olmadım."[3]

---

1 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 38.

2 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 39. Krş., Epictetus, *The Encheiridion*, XI.

3 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 40. Bu Sokratik düsturun iki farklı şekli Kindî'nin Sokrat'ın sözlerinden yaptığı seçmelerde verilir. Bkz., "Al-Kindî wa-Suqrât", *Al-Abhâth*, XVI (1963), s. 23-34.

İnsan hayatının kısalığı ve maddi nimetlerin geçiciliği düşünüldüğünde, mülkümüzdeki bir değişikliğe veya sahip olduğumuz nimetlerin kaybına üzülmek en büyük aptallıktır. Bu tür değişiklik veya kayıp, hiç bir şeyin bizim sevgiyle bağlanmamıza veya üzülmemize değer olmadığı bu oluş ve bozuluş aleminde varlıkların devamlı değişiminin bir parçasıdır. Üzüntünün tek gerçek nedeni bizim hiç bir belayla, eksiklikle veya kayıpla karşılaşmayacağımız akledilir alemdeki 'gerçek mekanımıza' yabancılaşmaktır.[1]

Zihnimizi devamlı meşgul eden en önemli üzüntü nedeni ise ölüm korkusudur, fakat bu korku tamamen akıl dışıdır. Çünkü insan "hayat sahibi, akıllı ve ölümlü bir varlık" olduğu için neticede ölüm, üzücü bir kötülük olmaktan ziyade, "kendi tabiatımızı tamamlayan" bir hadisedir. Dolayısıyla, ölümün olmamasını istemek, insanın olmamasını veya tabiatımızın tamamen değişmesini istemektir ki, bu da akıl dışıdır.[2] Tabiî olandan veya kaçınılmaz olandan korkmak da aynı derecede akıl dışıdır. Bu oluş ve bozuluş alemindeki varlıkların tabiatı hakkındaki cehaletten kaynaklanan ölüm korkusu, gerçekten kötü olup bundan bizi ancak akıl kurtarabilir.

Aynı etkilenmeme ve dünyadan feragat ideali, Kindî'nin tek bir nüsha olarak bize ulaşan ve daha önce belittiğimiz gibi Sokrat'ın şahsiyetinin Kinik Diyogenes ile karıştırıldığı Elfâz-ı Sukrât'ta yaptığı seçmelerde de görülür. Burada ölüm konusu ve bundan kaynaklanan akıl dışı korku vurgulanmış ve Sokrat'ın talebelerini şu sözlerle uyardığı zikredilmiştir: "Ölüme aldırmayın, çünkü onun acı oluşu ondan korkmakdan kaynaklanır." Yine "Ölüme aldırmayın, yoksa mahvolursunuz, nefsinizi öldürün ki yaşayasınız." Çünkü "nefsini iradi olarak öldüren kimse tabiî ölümünde gerçek hayatı bulur."[3] Ölüm esaretinden sadece

---

1 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 44.

2 *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, s. 45.

3 Bkz., Benim makalem, "Al-Kindî wa-Suqrât", *Al-Abhâth*, XVI (1963), s. 33. *Tanımlar Hakkında* adlı eserinde Kindî Sokrat'ı ismen zikretmeksizin şu felsefe tanımlarını verir: "Onlar (felsefeyi)

felsefe (*hikme*) aracılığı ile kurtulunabilir. Eflâtun'un Phaedo'daki ölümü arzu etme sanatı şeklindeki Sokratçı felsefe tanımına yapılan açık telmihler, İslam ahlâk ve mistik tarihinde önemli rol oynamıştır.

2. Râzî (öl. yaklaşık 925) ve 'Felsefî Yol'

Sokratçı 'felsefî' hayat (*sîret*) idealinin en beliğ ifadesi, büyük fizikçi ve yazar Ebû Bekir er-Râzî'nin (öl. y. 925) eserlerinde bulunacaktır. Râzî'nin metafizik ve kozmoloji alanında İslam'ın en büyük Eflâtuncusu addedilmesi gerektiği artık ispatlanmış kabul edilmelidir.[1] Ben bu tezi onun "filozofların reisi ve hocası" olan Eflâtun'a olan şartsız hayranlığı ve 'felsefî yol' ve diğer eserlerinde[2] ortaya koyduğu Sokratçı hayat tarzını savunmasında kendini gösteren ahlâkî Eflâtunculuğunun temel özelliklerini vurgulayarak güçlendirmek istiyorum. Bu eserde Râzî, Sokratçı hayat tarzının gelişiminin sırasıyla öte dünyacı ve bu dünyacı ruh özelliği taşıyan erken ve geç dönemleri arasında ayrım yapar. Bu ayrım bazı yönlerden sırasıyla Eflâtun ve Ksenophon

ölümle zihnen meşgul olmak ('inâye) olarak tanımlarlar. Onlara göre ölüm iki çeşit olup ilki ruhun bedeni kullanmayı bırakması olan tabi ölüm, diğeri ise tutkuları yok etmektir. Onların kasdettikleri ölüm de bu ölümdür, çünkü tutkuları yok etmek fazilete götüren yoldur." Bkz., *el-Resâilü'l-felsefiyye*, ed. M. A. H. Ebû Rîda, Kahire, 1950-53, I, s. 172. Bu Sokratik-Platonik kavramın tarihi için bkz., F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, XIV (1940), s. 409.

1 Bkz., Benim makalem, "A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology", *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), s. 15-22. Râzî'nin hayatıyla ilgili modern bir eser yoktur, fakat P. Kraus Bîrûnî'nin onun eserlerini derlemesini neşretmiştir. Bkz., P. Kraus, *Epitre de Beruni*, Paris, 1936, ve G. S. A. Ranking, "The Life and Works of Rhazes", *Proceedings of XVII. International Congress of Medicine*, London, 1914, Bölüm 23. Bîrûnî'nin derlediği Râzî'nin eserlerinin yeni bir neşri için bkz., Mehdi Mohakkık, Tahran, 1366 h.

2 Bkz., Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, ed. P. Kraus, Kahire, 1939. s. 99 vd.

tarafından çizilen Sokrat portresini hatırlatmakta olup günümüz araştırmalarının oldukça karmaşık olan Sokrat problemine yeni bir boyut daha katar.

Râzî'nin ahlâk anlayışının özü, onun tam olarak bize kadar ulaşan felsefî ve aynı zamanda en iyi bilinen eserlerinden biri olan Ruhanî Tıp'ta (*et-Tıbbu'r-rûhânî*) ifade edilir. Bu eser sadece filozofların değil, kelâmcıların, hadisçilerin ve sûfîlerin dahi ahlâkî ilgilerinin merkezine koydukları bir konunun tartışmasıyla başlar. Bu konu, Allah'ın insana verdiği en önemli nimet olan ve sadece insanı hayvanlardan ayıran bir yeti veya yaşadığı dünyayı anlamasına ve onun tabiî güçlerini kullanmasına yarayan bir güç olmayıp, hakimiyetiyle arzuları dizginlemeyi ve ahlâkı ıslah etmeyi sağlayan nefsin yönetici prensibi aklın önemi konusudur.[1]

'Ruhanî Tıbb'ın psikolojik yapısı açıkça Eflâtuncudur: Nefsin üçlü taksimi, hazcılığın eleştirisi açık Eflâtuncu terimlerle ifade edilmiştir. Râzî'ye göre Eflâtun üç çeşit nefsten bahseder: Akleden veya ilâhî, gazabî veya hayvanî, şehevî veya bitkisel nefs.[2] Ona göre bu son ikisi natık nefs için yaratılmıştır: Bitkisel olan, nefsin aleti olan bedenin büyümesini sağlamak için; gazabî ise şehevî olanı bastırma ve onun nefsin bedenden nihâî kurtuluşunu ifade eden ilâhî olana hâkim olmasını engellemede akleden nefse yardım etmek için birbiriyle sıkı irtibat içindedir.[3]

Râzî'ye göre Eflâtun, bedensel tedaviden ayrı olarak ruhî tedavinin veya delil ve ispatla ikna sanatının özel amacının, ruhun üç parçasının ifrat ve tefritten korunduğu dengelilik (*ta'dîl*) hali

1 Bkz., Râzî, *Resâiülü'l-felsefiyye*, s. 174.

2 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 28. Aristo'nun insanî, hayvanî, ve bitkisel diye yaptığı üçlü tasnifin Eflâtun'un tasnifiyle irtibatlandırılmasıyla ilgili olarak bkz., P. Kraus, "K. el-Akhlâk li-Jâlînûs", *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University), V (1937), s. 22, 26 ve 35. Krş., İngilizce tr. J. N. Mattock, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern ve diğerleri, s. 235-260.

3 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 28. Krş., Phaedo, 76c.

olduğunu öğretir. Bitkisel nefsin tefriti, bedenin yaşaması için gerekli olan oranda dahi beslenme, büyüme ve üremeden uzak durma; ifratı ise, aşırı derecede zevke dalmaktır. Gazabın tefriti, şehevî nefsi kontrol edememek iken, ifratı ise Büyük İskender hadisesinde görüldüğü gibi, zafer gururu ve hırsı ile büyüklenmektir.[1] Akleden nefsin tefriti, dünyanın harikaları üzerinde, ondaki her şeyi, özellikle nefsin hapsedildiği bedenin yapısını ve ölüm sonrası onun nasıl bir kaderle karşılaşacağını kavramak amacıyla tefekküre dalmaktır. Akleden nefsin ifratı ise, bedeni ve onun ihtiyaçlarını tamamen ihmal edip neticede kara sevdaya düşmeye ve bedenin tabiatının bozulmasına varacak derecede tefekküre dalmaktır. Râzî'ye göre Eflâtun bozuluşa tâbi olan bedene verilen sürenin, akleden nefsin kendisine uygun akledilirleri tefekküre dalarak ve kendisini beden ve onun hazlarından koparmak suretiyle ölüm sonrası hayata hazırlanma arzusuna göre belirlendiğine inanır. Çünkü sadece bu ayrılık vasıtasıyla nefs, akledilir dünyadaki mekanına tekrar dönebilir ve bozuluş ve acıdan tamamen uzak, yaşayan ve düşünen bir varlık olarak asli durumuna ulaşabilir.[2]

Sadece cahil ve aydınlanmamış olanlar, zihinleri zevkin esareti altına girdikleri gerçeğinden dolayı, bu Eflâtuncu-Sokratçı nefs teorisine ve onun bu dünyadaki gerçek işlevine dair hikmete karşı çıkabilirler.

Râzî'nin Ruhanî Tıbb'ının önemli bir bölümü, hazcılığın analiz ve reddiyle ilgilidir. O, zevki fâilin acı nedeniyle mahrum olduğu asli duruma dönmesi olarak veya basitçe "tabiata dönmek" olarak tanımlar.[3] Eserlerinde devamlı tekrarlanan ve ayrı bir eserin konusunu oluşturduğu görülen bu tanım, "tabiatçı filozofların görüşü" olarak sunulsa da, açıkça Eflâtun'un Philebus, 31D ve 42C'de ve Timaeus, 64D'de imâ edilen ve Galen tarafından yukarıda zikredilen diyalogların sonuncusuyla

[1] Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 29.
[2] Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 30.
[3] Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 37.

ilgili sadece Arapçada mevcut olan özetinde de rivayet edilen görüşüne tekabül eder.[1]

Zevkin gerçek tabiatı hakkındaki cehaleti nedeniyle iffetsiz kişi, zevk bir önceki durumun, yani acının kalkmasıyla gelebileceği için, zevk veren halin sürekliliğinin imkânsız oluşundan şüphe etmeksizin hiç bitmeyecek bir zevk arzu eder. Dolayısıyla bu tür insanlar ulaşılamaza, yani acıdan tamamen uzak daimi zevkin saf ve kesintisiz haline boş arzuyla saplanmışlardır.

Yukarıda söylenenlere ilave olarak, hazcılar sadece zevkin gerçek tabiatını bilmediklerinden dolayı değil, aynı zamanda rezalette hayvanların durumunu da aşar derecede kendi tutkularının (*'işk*) köleleri olmaları nedeniyle de eleştirilmelidirler. Cinsel zevki örnek alacak olursak, sadece fiziki şehvetin acısından kurtuluncaya kadar bu arzuyu gerçekleştirmekle yetinen hayvanların aksine, iffetsiz aşıklar bu zevki tatmin etmeyi bir güzel sanata dönüştürmüşlerdir. Onlar sacede herhangi bir şekilde tatmin yolunu reddetmekle kalmayıp, zevki tek bir kaynaktan elde etmede de ısrar ederek köleliklerini daha da derinleştirmişlerdir. Buna ilave olarak, sevişme sanatını geliştirmek amacıyla onlar, Allah'ın en büyük nimeti olan kendi akıllarını cinsel arzularının hizmetine sunmuşlar, fakat bir neticeye varamamışlardır. Çünkü onlar tatmin olmayı ne kadar arzu ederlerse, neticede o kadar daha büyük endişe ve hüsrana uğrayacaklardır.[2] Bu tatmin bir çok zorluğun, ıstırabın ve mahrumiyetin neticesinde elde edilir ki, onu elde etmek için harcanan gayrete değmez. Aşıkların arzu ettikleri birlik çok kısa süren şeyler türünden olup ona ulaşmak sadece hesapta olmayan bir ıstırabın sebebi olabilir. Aşıklar yaşadıkları müddetçe ayrılık olayıyla karşılaşmasalar da, nihâî olarak ölümle gelecek ayrılık endişesinden kurtulamazlar. Bu durum bütün tutkuların neticesi olunca, akıllı in-

[1] Bkz., Walzer ve Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, London, 1951, s. 19. Aynı zevk görüşü Galen'in kendisine de atfedilir. Bkz., 'Âmirî, *Kitâb es-sa'âde ve'l-is'âd*, s. 49.
[2] Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 39.

san bu acıklı neticenin endişeli bekleyişiyle yaşamak yerine, daha baştan bu duruma düşmekten kendini korur.[1]

Filozofların bu görüşünü reddedip aşkın, şairlerin ve hatta peygamberlerin, asillerin ve kralların dahi katıldığı en asil meşgale olduğunu iddia eden "cahil insanlar", bu ahmaklıklarından vaz geçirilmeli ve onlara gerçek asaletin romantik maceralardan değil aksine "derin mevzularla, yüce ilimlerle meşgul olma, karmaşık ve anlaşılması zor meseleleri açıklama ve faydalı sanatlar üretmeden" kaynaklandığı hatırlatılmalıdır. Kısaca gerçek asalet, "romantik aşka dünyadaki diğer tüm milletlerden daha az ilgi gösteren" ve insanlığın en kültürlü ve bilgili milleti olan Yunanlıların durumunda görüldüğü gibi, "aklın ve hikmetin mükemmelleşmesinden"[2] kaynaklanır.

Yine bu yanlış yola sapmış hayalperestler, diğer yönlerden de hata ediyorlar. Onlar aklî yetkinliği gramatik, şiirsel ve beliğ başarılarla aynileştirirler. Halbuki bu başarıların gerçek hikmet ile hiç bir ilgisi yoktur. Filozoflara göre gerçek hakîm, "burhanın şartlarını ve kurallarını öğrenip matematik, fizik ve metafizikte insanın ulaşabileceği en üst derecede bilgiye ulaşan"[3] kişidir.

Râzî, nefse mübtela olan ve onu gerçek gayesinden alıkoyan reziletler arasında kibir, haset, gazap, yalan, cimrilik, açgözlülük, sarhoşluk, cinsel aşk, vakarsızlık, tamah, dünyevî ihtiras ve ölüm korkusunu sayar. İnsan zihnini meşgul edip onu rahatsız eden bütün bu reziletler, "tutkunun hastalıkları" olup, insanın gerçek hakimi ve onun bedenden nihâî kurtuluşunun kaynağı olan aklın, şehvet ve gazap güçlerine hakim olup onları yönlendirememesinden kaynaklanır.

Akıl, elverişli olan veya arzu edilen şeyin kaybını üzücü olarak sunduğunda, tutku (*heva*) üzüntüye (*gam*) sebep olur. Böylece tutku ruhta hesapta olmayan acı ve endişeye sebep olan

1 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 41.
2 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 42.
3 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 43.

"aklî bir hastalık" olur. Dolayısıyla, mümkün olan her yöntemle bu hastalıkla mücadele edilmelidir. Râzî biri koruyucu, diğeri hafifletici olmak üzere iki yöntem tavsiye eder. Tutkudan, nefse mübtela olmadan önce kaçınılmalıdır. Tutku nefse mübtela olursa şu üç yolla önlenebilir veya bastırılabilir:

Endişelenmeye en açık olanların muhtelif pek çok şeye ilgi gösterenler olduğunu düşünmek. Dolayısıyla ne kadar az şeye ilgi gösterirsek kendimizi endişeden o kadar uzak tutmuş oluruz.

Değer verdiğimiz şeyi kaybetmenin kaçınılmaz olduğunu kabullenmek. Kendini kaybı veya mahrumiyeti kabule önceden alıştıran kişi, felakete karşı önceden kendini güçlendirmiş olacaktır.

Zayıflığımız veya aşırı tutkulu tabiatımız nedeniyle bu iki yoldan birini takip edemiyorsak bize açık olan tek çıkış yolu, tek bir ilginin veya tek bir sevgi nesnesinin kölesi olmaktan kaçınıp bu tür nesnelerden bir çoğunu arzu etmek ve böylece de bir nesneyi kaybetmeyi diğerlerine sahip olmayla dengelemektir.[1]

Kindî'nin de daha önce ifade ettiği gibi, endişenin en etkili panzehiri bu oluş ve bozuluşa tabi alemde hiç bir şeyin daimi olmadığını, kaybetme ve mahrum olmanın sonsuz oluş ve bozuluş serisinin kaçınılmaz neticesi olduğunu kavramaktır. Akıllı insan sadece bir müddet için sahip olabileceği bir şeyin kaybı için üzülecek yerde, geçici olarak ona sahip olmayı teşekkür edilecek bir nimet kabul eder. "O nimetin sürekli olmasını arzu etseydi, ulaşamayacağı bir şeyi arzu etmiş olacaktı. Ulaşamayacağı bir şeyi arzu eden kişi ise kendi kendini üzüntüye sokup tutkularının aklının önüne geçmesine sebep olur."[2]

Bazen de zaruri olmayan bir şeyin kaybı, üzüntü getirecek yerde nefsin asli memnuniyet halini onaran bir alternatifin kazanılmasıyla telafi edilir. Akıllı insan, hiç bir halin değişmez

1 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 67.
2 Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 68. Krş., A. J. Arberry, *The Spiritual Physic*, London, 1950, s. 72.

olarak kalmayacağının göstergesi olarak felaket ve ferahlığın, zevk ve acının devamlı değiştiğini hatırında tutar. Yine o, insanların hiç birinin zorluklardan azade olmadığını, onların çoğunun kendilerinden teselli sanatı öğrenilmesi gereken "kazazede arkadaşlar" oldukları gerçeğini devamlı hatırında tutar.

Bütün bu zikredilenlerden en önemlisi, kişinin üzüntünün nedenleri üzerinde dikkatlice düşünmesidir. Eğer bunlar önlenebilecek türden iseler, kişinin görevi bu sebeplerin neticesinde gelecek üzüntüden eriyip gitmek yerine, bu sebepleri ortadan kaldırmaya uğraşmaktır. Eğer bunları önleme imkânı yoksa, o zaman üzüntü nesnesini zihninden tamamen uzaklaştırmalı ve bunun kendini meşgul etmesini engellemelidir. Gerçekten de akıldan ziyade tutku bizi faydasız üzüntü duygusuna teslim olmaya yönlendirir. Fakat "gerçekten akıllı olan bir insan aklın emirlerinden başka hiç bir şeyle yönlendirilemez ve açık bir nedenden veya haklılıktan dolayı üzerinde durma özgürlüğüne sahip olmadığı hiç bir konu üzerinde durmaz. Akıllı insan tutkularına uymaz, tutkularıyla yönetilmez veya tutkularına [akli] yoldan başka bir yolla yaklaşmaz."[1] Çünkü aklın göstergesi, boş ve faydasız olan hiç bir şeyle meşgul olmamaktır.

Zihni hedef alan ve ona gereksiz endişe veren en önemli duygulardan biri de ölüm korkusudur. Bu korkuyu yenmek için nefsin ölüm sonrasında şu anki durumundan daha yüksek ve daha güzel bir duruma ulaşacağına ikna edilmesi gerekir. Her ne kadar Râzî, bu önermeyi şüphe götürmez addederse de, uzunca bir söylemle ifade edilmeksizin bu kabul edilemez ve her halükârda inandırıcılıktan uzak kalır. Dolayısıyla, bu önermeyi bir tarafa bırakıp nefsin bedenle yok olacağı 'tabiatçı' varsayımı alternatifine dayanan ölüm korkusu aptallığını ispatlamak gerekir.[2]

Râzî bu bakış açısıyla, Epikür'ün talebesi Menoeceus'a yazdığı meşhur mektubundaki tarzda, insanın ölümden hiç bir

¹ Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 69. Krş., Arberry, *The Spiritual Physic*, s. 74, ve Epictetus, *Encheiridion*, s. 1.

² Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 93.

şekilde etkilenmeyeceğini veya incinmeyeceğini iddia eder. Çünkü, incinme veya acı (*ezâ*), hissî bir hal olup hissetme, yaşadıkları müddetçe incinmeye maruz canlılara ait bir durumdur. Dolayısıyla acı veya incinme hissinden uzak olan ölüm hali, yaşam halinden daha üstündür.[1]

Şayet yaşayan kimsenin ölümle mahrum kalacağı bazı zevklerden faydalandığı şeklinde bir itiraz gelirse, buna ölen insanın bu tür mahrumiyetlerden kesinlikle etkilenmeyeceği şeklinde cevap verilir. Buna ilave olarak gıpta edilen bir arzu nesnesi veya rekabet nesnesi olarak addedilen zevk, 'acıdan kurtulmak'tan[2] başka bir şey değildir ve sadece cahil insanlar onu arzu edilmeye değer bir nesne olarak elde etmeye uğraşırlar. Dolayısıyla, acıdan kurtulmuş olan ölüler, "zevk diye isimlendirilen ve acıdan sonra gelen rahatlığa muhtaç değildirler."[3]

Bunlara ilaveten, kaçınılmaz bir şey için üzülmek bir çeşit aptallıktır. Ölüm ise kaçınılmazdır ve ölüm korkusundan kaynaklanan acı hissi de bir çeşit aptallık olup, zihni bu histen uzaklaştırmak ise bir nimettir. Bu bağlamda hayvanlar bu korkuya mübtela olanlardan daha avantajlı durumdadırlar. Çünkü onlar bu korkuya mübtela olanlar gibi ölüm ihtimali düşüncesiyle meşgul olmazlar. Neticede "ölümü düşünüp ondan korkan kişi, her düşündüğünde bir kez öldüğünden, uzun bir süre sonunda ölümü defalarca tatmış olur."[4]

Son olarak, ölümün başka bir hayata başlangıç olduğuna inananları etkilemeye yönelik bir delil öne sürülmüştür. Bu insanlara göre, gelecek hayatta dindarlara mutluluk vadeden 'ger-

¹ Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 93. Krş., Arberry, *The Spiritual Physic*, s. 103 ve Epikür'ün Menoeceus'a mektubu için bkz., Diogenes Laertius; *Lives*, X, s. 122 vd. Krş., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, s. 162.

² Bkz., bu kitap, s. 18 vd.

³ Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 95. Krş., Arberry, *The Spiritual Physic*, s. 105.

⁴ Râzî, *Resâilü'l-felsefiyye*, s. 95. Krş., Arberry, *The Spiritual Physic*, s. 106.

çek kanun'un emirlerine uyulduğu müddetçe, ölüm korkulacak bir şey değildir. Eğer onların bunda şüphesi varsa, tek görevleri Hakikati aramaktır ve gayretlerinin neticesinde onlar büyük ihtimalle bu hakikati keşfetmekle ödüllendirileceklerdir. İhtimal dışı da olsa, eğer bu hakikati bulamazlarsa Allah, gücün yetmediği bir şeyi isteme konusunda merhamet sahibidir.[1]

Netice itibariyle Râzî, hem inananlara hem de agnostiklere, gerek ölüm sonrası kişinin varlığını devam ettireceğini garanti eden şeriatla temellenen, gerekse kişinin tamamen yok olma korkusunun bütünüyle asılsız olduğunu iddia eden 'akıl kanunları'yla temellenen Hakikati arama görevini yüklemektedir. Buna ilave olarak, inananlar Allah'ın kullarından güçlerinin yetmeyeceği şeyi istemeyeceğine dair Mu'tezilî düstur ile teselli edilmişlerdir. Aynı tez, yukarıda zikredilen Felsefî Yol adlı eserde de vurgulanmıştır. Râzî burada ölüm sonrası hayatın hakikatini felsefî hayatın üstünlüğünü ve hazcılığın saçmalığını açıkça vurgular. "Bizim kendisi için yaratıldığımız daha iyi durum (...) bedenî zevklere dalma değil, bu dünyadan ölüm ve acı çekmenin olmadığı öte dünyaya geçişimizin iki önemli yolu olan ilim elde etme ve adaleti gerçekleştirme durumudur. Gerçekten de tabiat ve tutku, bizi şimdiki hazları tercih etmeye çağırırken, akıl bizi tercihe daha layık olan şeyler için şimdiki hazları terketmeye çağırır."[2]

1 Râzî, Resâilü'l-felsefiyye, s. 96.
2 Râzî, Resâilü'l-felsefiyye, s.101.

III- ARİSTOCU ve YENİ-EFLÂTUNCU EĞİLİMLER: FÂRÂBÎ (öl. 950), İBN SÎNÂ (öl. 1037) ve İBN RÜŞD (öl. 1198)

1. Farâbî ve *Nikomakhos'a Etik*'in Etkisi

Yukarıda tartışılan iki filozofun eserlerinde görülen 9. asırdaki Sokratçı-Eflâtuncu motiflerin baskınlığı ve bunlara ilaveten Âmirî (öl. 993) ve Sicistânî'nin (öl. 1000) kapsamlı ahlâkî özdeyiş koleksiyonları, sonraki yazarlar tarafından yeniden üretilip daha da geliştirilmiştir.[1] İshak b. Huneyn'in (öl. 911) yaptığı *Nikomakhos'a Etik* tercümesi, İslam'da felsefî ahlâk tarihinde dönüm noktasını oluşturur: Eser üzerine sadece Arapça kaynaklarından 12 kitaplık bir şerh yazdığı[2] bilinen Porfiryus'un yorumladığı şekliyle bu eser, Arap filozofları ile en büyük ve sistematik Yunan ahlâk eseri arasındaki irtibatı sağlamıştır. Şimdi elde mevcut olmayan bu önemli şerh, ileride yeri gelince göreceğimiz gibi, en önemlileri arasında İbn Miskeveyh'in (öl. 1030) de bulunduğu bir çok Müslüman yazarın ahlâkî düşüncesini etkilemiş görünüyor.

Nikomakhos'a Etik'in bölümleri üzerine ilk şerh yazan Arap filozofu, büyük Müslüman mantıkçısı ve Arap Yeni Eflâtunculuğunun kurucusu Fârâbî'dir (öl. 950). Her ne kadar bu şerh

1 Bu yazarlar arasında *Câvidân Hıred* yazarı İbn Miskeveyh, *Muhtâru'l-hikem* yazarı Mübeşşir b. Fâtik ve diğerlerini zikretmeliyiz. Bkz., M. Fahri, "The Platonism of Miskawayh and its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, XLII (1975), s. 39-57.
2 Bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, s. 366. *Nikomakhos'a Etik*'in Arapça versiyonunun yeni bir nüshası için bkz., A. J. Arberry, "The Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, XVII, (1955), s. 1-9; D. M. Dunlop, "The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI", *Oriens*, XV (1962), s. 18-34. Bu eser şimdi A. Bedevî tarafından yayınlanmıştır. Bkz., Bibliyografya.

şimdi elimizde mevcut değilse de,[1] klasik bibliyografyacılar,[2] Fârâbî'nin kendisi,[3] İbn Bâcce[4] (öl. 1139) ve İbn Rüşd[5] (öl. 1198) bu esere ya atıf yapmışlar, ya da onun bazı yönlerini tartışmışlardır. Ayrıca, yeni yayınlanan *Fusûlü'l-münteze'a*[6] fazilet, dostluk, siyasi birlik ve mutluluk konularında, bu kayıp şerh hakkında okuyucuya bir fikir veren tartışmalar içermektedir ki, bu tartışmalar gerçekte o eserden doğrudan alıntılar da olabilir. İlave ahlâkî tartışmalar Mutluluğun Kazanılması, Mutluluk Yoluna Yöneltme ve *İlimlerin Sayımı* gibi diğer eserlerde de bulunur.

Fârâbî'nin zikredilen eserlerin sonuncusundaki ahlâk anlayışı, kısmen Aristocu, kısmen de Eflâtuncu olan geniş siyasi bakış açısının etkisini taşır. 'Siyaset Bilimi' (*'ilmü'l-medenî*) "iradi fiiller ve yönetim türlerini[7] ve bu fiilleri ve yönetimleri oluşturan adetler, huylar (*ahlâk*), vasıflar ve kabiliyetleri inceleyen" bir bilim olarak tanımlanmıştır. Bu bilim aynı zamanda bu fiillerin hangi gayeye yönelik yapıldıklarıyla ve bu fiillerin insanda hangi tarzda bulunması gerektiğiyle de ilgilenir. Bazı gayeler gerçek mutluluk göstergesi iken, bazıları ise zahirî mutluluk göstergesi olup ilk grup gayelere sadece gelecek hayatta ulaşılabilir. Bu bilimin Aristoteles geleneğinde ahlâk ve siyaset olarak isimlendirilen iki 'bölüm'ü, Fârâbî tarafından isimlendirilmemiştir.

---

1 Bkz., Ahmet Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Belleten*, XV (1951), Türk Tarih Kurumu, s. 175-192.

2 Bkz., İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 382; Burada Fârâbî'nin *Nikomakos'a Etik*'in bir bölümüne şerh yazdığı zikredilir. Krş., İbn Ebî 'Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ*.

3 Bkz., *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, s. 95.

4 Bkz., Ibn Bâjjah (Avempace), *Opera Metaphysica*, ed. M. Fahri, Beyrut, 1968, s. 116 ve diğer yerler.

5 Bkz., *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libris*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 433.

6 Fârâbî, *Fusûlü'l-münteze'a*, ed. F. Neccâr, Beyrut, 1971.

7 Ben değişik okuyuşlardan 'es-Siyer' okuyuşunu seçiyorum. Bkz., *İhsâu'l-ulûm*, ed. Osman Emin, Kahire, 1948, s.102 vd.

Ona göre bunlardan ilki, mutluluğun 'tanım'ını, devlet ve milletlerde yaygın fiil ve vasıfların sayımını (*ihsâ*) ve bu fiillerin erdemlisini erdemsizinden ayırmayı gaye edinen bölüm olarak tasvir edilir. İkincisi ise, "erdemli vasıfları ve yönetimleri şehir ve milletlerde yerleştirme yöntemini ve erdemli fiil ve yönetimlerin mevcudiyetini sağlayan 'yüce' fiilleri tanımlamayı" gaye edinir.[1]

Yukarıda zikredilen Fusûl koleksiyonu, genel psikolojik bir gözlemle, nefs ve beden arasındaki analojiye sağlık ve hastalık arasındaki irtibat bağlamında vurgu yaparak başlar. Fakat bundan daha önemlisi, yazarın 7. fasılda Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*, I, 13'te ahlâkî inceleme için zorunlu başlangıç kabul ettiği nefsin güçleri tartışmasına girişmesidir. Nefsin temel güçleri (veya parçaları) beş olarak verilmiştir: Beslenme, duyum, hayal, şehvet ve akıl. Sonuncusunun "aracılığı ile insanın akledip tasarladığı, bilim ve sanatları elde ettiği ve doğru ve yanlış fiiller arasında ayrım yaptığı"[2] güç olması nedeniyle, onun özel ahlâkî bir fonksiyonunun olduğu gösterilmiştir. Bu güç ilk olarak teorik ve pratik diye ikiye ayrılmış, sonra da pratik güç tekrar teknik (*mihnî* veya *sınâ'î*) ve düşünen (*fikrî*) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ahlâkî açıdan bizi ilgilendiren sadece sonuncusudur. Çünkü bu güç "kişinin aracılığıyla ne yapmayı arzu etmesi gerektiğine, onu yapmayı isteyip istemediğine, onun yapılabilir olup olmadığına ve eğer yapılabilirse nasıl yapılması gerektiğine karar veren"[3] güçtür.

Mutluluğun Kazanılması'nda fikri gücün rolü incelenmiştir. İlk olarak bu güç, özellikle belli gayelere ulaşmak için konulmuş vasıtaları keşfetmekle ilgilenir. Bu gaye gerçekten iyi, kötü veya zahiren iyi olabilir. Dolayısıyla, fikri güç tarafından belirlenen

---

1 Bkz., *İhsâu'l-ulûm*, s. 104. Krş., *Tahsîlü's-sa'âde*, Haydarabad, 1345 h. s. 2 vd.

2 Bkz., *Fusûlü'l-münteze'a*, s. 29. Krş., İngilizce tercüme, D. M. Dunlop, *Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, 1961, s. 30.

3 *Fusûlü'l-münteze'a*, s. 30. Krş., *Nikomakos'a Etik*, VI, 1139b-4 vd. ve Tahsîl, s. 20 vd.

vasıtalar da, ya gerçekten iyi veya kötü veya zahiren iyi olur. Fârâbî, bu gayeyi belirlemenin, nefsin iyiyi kavrayıp ona yönelme 'tabiî' eğiliminin görevi olduğunu söyler. Dolayısıyla, bunun hem teorik hem de pratik bir erdem olduğunu, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1144e-25'te bu erdemi 'zeka' olarak isimlendirip bunun 'pratik akıldan' ayrılamaz olmasına rağmen ondan farklı olduğunu savunduğunu söyler. Fârâbî ise bunu insanın fikri erdemi olarak isimlendirir.[1]

İkinci olarak, kesin olarak hakikatin nihâî prensiplerinin bilgisini elde etmeyi gaye edinen teorik veya aklî erdemlerin aksine, bu fikri gücün konusu seçme veya gerçekleştirme nesneleri olmaları açısından iradi fiillerdir. Bu iradi fiiller o kadar çeşitlidir ki, onlara eşlik eden şartlar günden güne, hatta saatten saate değişebilir. Dolayısıyla bu fiilleri gerçekleştirmeyi arzu edenin, gayesine ulaşmak için planladığı zaman ve mekanda bu değişen şartları bilmesi gerekir. Bunu da sadece matematik, fizik ve metafizik bilginin değişmez prensipleriyle ilgilenen teorik bilimler aracılığıyla yapamaz. Bunun yerine o 'iradi akledilirler'i kendiliklerinden değil, belli bir zamanda ve mekanda irade ile gerçekleştirilmeleri açısından ayırdetmeye yarayan özel bir yeteneğe muhtaçtır. Bu özel yetenek, pratik aklın bir türü olmasına rağmen onunla aynileştirilemeyen fikri güçtür. Bu gücün en önemli tezahürü, bir çok millet veya tek bir milletin paylaştığı erdemli bir gaye için en elverişli olanı keşfetmede maharet göstermeye yarayan 'siyasi fikri erdem'dir.[2]

Psikolojik gözlemlerle ilgili bu mukaddimeden sonra Fârâbî, erdemin tabiatını, çeşitlerini ve Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*, II i'de incelediği gibi erdemin alışkanlıklardan mı yoksa yaratılıştan mı kaynaklandığını incelemeye girişir. Erdemler ahlâkî (*hulkî*) ve aklî (*nutkî*) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.[3] Fârâbî'ye göre insan erdemli veya erdemsiz davranışlara istidatlı

1 *Tahsîl*, s. 27 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, III, 3, 4.
2 *Tahsîl*, s. 20 vd.
3 *Tahsîl*, s. 30 (*Fusûl*, 30). Krş., *Nikomakos'a Etik*, II, 1103b-25 vd. ve *Tahsîl*, s. 20.

olabilirse de, doğuştan erdemli veya erdemsiz vasıflara sahip olması mümkün değildir. Bu istidat idmanla alışkanlığa (*hey'et*) dönüşebilir ve bu alışkanlık ancak nefste yerleşince erdem olarak ismlendirilebilir.[1]

Bununla birlikte, her sanatı öğrenme istidatı gibi, her erdemi elde etme istidatı da imkânsız olmamakla birlikte çok zordur. Genel olarak kişi, nasıl belli sayıdaki meslekte veya bir meslekte uzmanlık istidatına sahipse, aynı şekilde tabiî olarak belli sayıda erdemi veya tek bir erdemi elde etme istidatına sahiptir. Ahlâkî veya ahlâkî olmayan bir vasıf alışkanlıkla yerleşince, artık onu tamamen yok etmek mümkün değildir. Alışkanlığın etkisiyle bütün erdemlerin kendinde yerleştiği insan, diğer tüm insanların seviyesini aşar ve belki de bu insanın, insan üstü bir seviyeye ulaştığı söylenebilir. Eskiler bu insanı 'ilâhî' insan ve bunun karşıtını da 'hayvanî' insan olarak isimlendirmişlerdir. Bu iki aşırı durum çok nadir olur. Zira ilkinin tek bir devlete değil bütün devletlere hizmet edip onları yönetmesi düşünülürken, diğerinin hiç bir devlete hizmet etmeye ve onları yönetmeye layık olmayıp, bütün bu devletlerden kovulması gerekir.[2]

Alışkanlığın hakimiyeti çok etkili olduğundan, bazı kötü vasıflar kolaylıkla değiştirilemezler. Fakat bu vasıflar oto-kontrol ile bastırılabilirler. Bununla birlikte, erdemli insan ile nefsini baskı altında tutan insan arasında açık bir fark vardır: İlki erdemli davranmayı hoş ve zevk verici bulurken, ikincisi tutkuları ile erdemin veya dinî yolun emirleri arasında bocalayıp erdemli davranmakta zorlanır. Yine de bir çok durumda nefsini baskı altında tutan ile erdemli olan eşdeğerdedir.[3]

1 *Tahsîl*, s. 31. Krş., *Nikomakos'a Etik*, II, 1103a-15 vd. Krş., *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarabad, 1377 hicri, s. 7 vd.
2 *Tahsîl*, s. 33 (*Fusûl*, 32). Krş., *Nikomakos'a Etik*, VII, 1145a-20 vd. Aristo hayvanî insanı zikretmemiş olmasına rağmen bu ifade onun *Politika*, I, 1253a-29'daki toplumda yaşayamayan kişinin ya hayvan ya da tanrı olduğu ifadesinden çıkarılabilir. Krş., *et-Tenbîh*, s. 18.
3 *Tahsîl*, s. 34 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, VII, 1145b-7 vd.

Bilinen Aristocu yaklaşıma uygun olarak Fârâbî, genel olarak erdemli fiillerin her biri rezilet olan iki aşırılık arasındaki 'orta' ile tanımlanması gerektiğini savunur. Yine bilinen Aristocu ayrımı benimseyerek Fârâbî, ortayı da ya kendiliğinden orta ya da başka bir şeye göre orta şeklinde anlamamız gerektiğinde ısrar eder. 10 ve 2 ile bağlantılı olarak 6 rakamı gibi ilk tür orta farklılık arzetmezken, çocuk veya yetişkinle bağlantılı olarak yiyecek gibi ikinci tür orta her birinin durumuna göre değişir.[1] Ortayı belirleme sanatı, fâilin durumunu ve kapasitesini değerlendirmeye dayanır. Bedensel konularda bu iş doğru hastaya doğru yiyeceği ve ilacı önermekle ilgilenen tıp sanatının görevi iken, eylem konularında bu iş siyasetin veya "yönetim sanatı"nın görevidir.[2]

Bu eserde beden ile devlet ve doktor ile şehir idarecisi (*mudebbiru'l-medîne*) arasındaki analoji, sürekli olarak vurgulanmış ve bundan ahlâkî ve siyasi neticeler çıkarılmıştır. Fârâbî'ye göre, daha önce zikrettiğimiz gibi, hem doktor hem de idareci, bedenin sağlığına veya şehrin iyiliğine götüren orta fiiller veya prensipleri belirlemeye çalışırlar. Bazılarınca yanlışlıkla şeref, fetih, zenginlik veya zevk ile özdeşleştirilmiş bu iyilik veya mutluluğun, ona göre insanın onunla derece bakımından akledilir alemin mufarık cevherlerine benzer maddi olmayan manevi bir duruma yükseldiği aklî potansiyelini gerçekleştirmesine bağlı olduğu ifade edilir.[3] Bu durumu Fârâbî maddi olmayan cevherlerin en sonuncusu olan faal akılla bağlantı kurma (*ittisâl*), yakınlaşma (*kurb*), benzeşme (*şebeh*) veya birlik (*ittihâd*) olarak isimlendirir.[4]

---

1 *Tahsîl*, s. 37. Krş., *Nikomakos'a Etik*, II, 1106a-25 vd.
2 *Tahsîl*, s. 39. Krş., *et-Tenbîh*, s. 13.
3 Bkz., *Fusûl*, s. 97; *el-Medînetü'l-fâzıla*, ed. A. Nader, Beyrut, 1959, s. 85; *es-Siyasetü'l-medeniyye*, ed. F. Neccar, Beyrut, 1964, s. 43, 73 ve diğer yerler.
4 Bkz., *Siyase*, s. 32, 36 ve 79; *Medîne*, s. 104. İbn Rüşd, Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'e yaptığı şerhte 'soyut akıllarla bağlantı kurma' kavramını terkettiğini ifade etse de İbn Rüşd'ün bu yorumu açık değildir. Bkz., *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in*

Daha önce gördüğümüz gibi, bilinen Aristocu çizgiye uygun olarak erdemin iki türü, ahlâkî ve aklî olarak ifade edilmiştir. Fakat bu sınıflandırmanın önemli bir özelliği, yukarıda zikredilen aklî erdemlerin tekrar teorik ve fikri olarak sınıflandırılması ve fikri erdemlerin fonksiyonlarının detaylandırılmasıdır. Bunların ilki sezgi (*el-'aklü'l-fıtrî*), bilimsel bilgi (*'ilm*), ve hikmeti içine alırken, ikincisi pratik akıl, basiret (*ta'akkul*), feraset (*zihn*), sağlıklı hüküm verme ve sağlıklı fikir sahibi olmayı içine alır.[1] Daha önce gördüğümüz gibi, sadece ikinci grup, ya da fikri erdemler ahlâkî incelemeyle veya doğru fiillerin belirlenmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla, pratik akıl uzun tecrübelerimiz ve maddi varlıkları gözlemlememiz neticesinde, küllî ya da cüz'î olsun doğru fiilin öncüllerini kavramamızı sağlarken diğer taraftan da basiret bizim nihâî gayemizin uygun vasıtalarını ortaya çıkarmamızı sağlar. Bu erdem tekrar ya danışmayla (*meşveret*) ya da savunmayla (*husûmî*) irtibatlı olarak 'dahili' (ev idaresi ile ilgili olan) ve 'siyasi' (şehirle ilgili olan) diye ikiye ayrılır. Bu kendisi aracılığıyla halkın kişiyi akıllı olarak isimlendirdiği vasıftır.[2]

Fârâbî'nin tartışmalarında açıkça öne çıkan iki ahlâkî erdem dostluk (*muhabbet*) ve adalettir. Dostluk, Aristocu anlayışa uygun olarak çocuk sevgisi gibi tabiî, eşleri fazilet, fayda veya zevkte bir birine bağlayan sevgi gibi iradi olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbî'ye göre erdemli eşleri bir birine bağlayan dostluk belli inanç ve fiilleri gerekli kılar. Bu gereklilik Aristo'nun "arkadaşlarla birlikte insan hem düşünmeye hem de eylemde bu-

---

Aristotelis De Anima Libris, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 433, 483 ve 485.
1 *Fusûl*, s. 50 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, VI, 1139b-15 vd. Bu sınıflandırmaya karşılık gelen Aristocu liste sanat, bilimsel bilgi, basiret, felsefî hikmet, sezgi, doğru düşünme, sağlam görüş ve hüküm'den oluşur. Bkz., İbn Miskeveyh'in tablosu, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 19 ve bu kitap, s. 174-175.
2 *Fusûl*, s. 57 vd. Krş., *Risâle fi'l-'akl*, ed. M. Bouyges, Beyrut, 1938, s. 4.

lunmaya daha fazla güç yetirir"[1] sözünden ziyade, Fârâbî'nin kendi dinî anlayışından kaynaklanmış görünüyor. Erdemli insanların paylaştığı inançlar üç prensip etrafında toplanabilir; başlangıç, son ve bu ikisi arasındaki işlerle ilgili inançlar. Başlangıçla (*mebde*) ilgili inançlar Allah, ruhanî varlıklar ve veliler, alemin yaratılışı ve bir taraftan onun her bir parçasının birbiriyle olan ilişkisi, diğer taraftan Allah ve ruhanî varlıklarla olan ilişkisi, ve son olarak insanın Allah ve ruhanî varlıklarla olan ilişkisi ile ilgili ortak görüşleri içine alır.

Son ile ilgili inançlar mutluluk hakkında olup, başlangıç ile son arasındaki işler ile ilgili inançlar mutluluğu elde etmeye yarayan vasıtalar hakkındadır. Şehir (veya devlet) sakinleri hep beraber bu inançları benimseyip, onları mutluluğa götüren fiillerle destekledikleri zaman, zorunlu olarak birbirlerini seveceklerdir. Onlar aynı mekan veya şehirde yaşadıkları için, birbirlerine muhtaç ve birbirlerine faydalı olacaklardır. Son olarak, bu erdem ve fayda ortak unsurlarının ışığında onlar aralarındaki dayanışmadan zevk alabileceklerdir.[2]

Mutluluğa ulaştıran bu ortak inanç ve eylemler programı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin esasını oluşturup anlamlı olarak Erdemli Şehir Sakinlerinin Görüşleri diye isimlendirilen meşhur eserinde detaylıca incelenmiştir. Bu eserin Yunanca kaynağı kolayca belirlenememekle beraber Devlet'e ilave olarak Eflâtun'un Devlet Adamı diyaloğu da bu diyalogdaki bakış açısıyla Fârâbî'nin siyasi eserleri arasındaki derin benzerlikler gözönüne alındığında, muhtemel kaynak olarak zikredilebilir.[3] Bibliyografik kaynaklarda bu eserin Arapçaya çevrildiği zikredilmese de, Fârâbî onun ana konuları hakkındaki bilgisini daha önce zikre-

---

1 *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155a-15.

2 *Fusûl*, s. 70 vd.

3 *Devlet Adamı*'nda siyaset 'yönetici' veya 'emredici' bir bilim olarak tasvir edilir. Bu bilimin fonksiyonunun vatandaşların "zihinlerini anlaşma ve dostlukla birbirleriyle irtibata" sevketmekten ibaret olduğu ifade edilir. (*Devlet Adamı*, 311b-c)

dilen Porfiryus'un *Nikomakhos'a Etik* şerhinin de aralarında bulunduğu Yeni Eflâtuncu şerhlerden elde etmiş olabilir.

Diğer bir temel erdem olan adalet ile ilgili tartışma oldukça kısa olmakla birlikte bu tartışma Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'e ne kadar bağlı olduğu hakkında bir fikir verme açısından yeterlidir. Mesela, bu erdem (a) "insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde erdemli fiiller işlemesi" olarak tanımlanan genel adalet, veya (b) ya (1) menfaatlerin dağıtımı veya (2) menfaatlerin korunmasını içeren özel adalet şeklinde ikiye ayrılır. Bu menfaatler de güvenlik, servet, şeref ve sosyal statü olarak verilmiştir. Devletin her bir üyesi bu menfaatlerden adil bir pay alma hakkına sahip olup bunların dağıtımında gerek kişinin kendisine yönelik, gerekse devlete yönelik bir eksiklik veya fazlalık adaletsizliktir. Adil bir dağıtım gerçekleştirildiğinde adalet bu dağıtımın bozulmamasını gerektirir. Vatandaş iradi olarak veya zorla yukarıda zikredilen menfaatlerden hak ettiği payı kaybederse, kaybettiğini adil bir şekilde tazmin etme hakkına sahiptir.[1]

Erdemli Şehir Sakinlerinin Görüşleri'nde ise bu erdemin daha detaylı temel bir sunumu verilir. Değişik fert veya grupların elde etmeye çalıştığı menfaatler güvenlik, şeref, zenginlik, zevk ve bunları elde etme vasıtaları olarak sıralanmıştır. Genel kabul görmüş teorilerin, onun kendi ifadeleri ile sunumu olarak görünen tartışmada, tabiî 'adalet' fetihle özdeşleştirilmiş ve adil insanın vazifesinin Thrasymachos'un Devlet, I, 337D'de ifade ettiği gibi "fethedene en çok faydalı olanı yapmak" olduğu ifade edilmiş, dolayısıyla fethedenin ele geçirdiği insanları hakimiyet altına alması (*isti'bâd*) açıkça adaletli olarak addedilmiştir.[2] Bu görüşe göre, ticari alış verişlerde adalet, emanete riayet etmek, gasp ve baskıdan kaçınmak gibi açıkça dışarıdan gelen bir korku veya zorlamadan kaynaklanan adalet, gerçekte 'geleneksel' adalet ile aynı şeyi ifade eder. Çünkü periyodik çatışma veya fetihler, er veya geç tarafları bir anlaşmaya varmaya zorlayacak ve böylece adalet temelinde ticari alış veriş ve sosyal statüleri düzenleyen

---

1 Bkz., *Fusûl*, s. 71 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1129b-20.

2 Bkz., *Medînetü'l-fâzıla*, s. 132.

prensipler belirlenip, güç dengesi korunduğu müddetçe de bunlara uyulacaktır.

Fârâbî'nin isimlendirmemesine rağmen millî olarak isimlendirilebilecek üçüncü tür bir adalet ise, taraflar dışarıdan bir tecavüzle tehdit oldukları ve neticede bu tecavüzü engellemek için güç birliği yapma gereği hissettikleri zaman ortaya çıkar. Uzun bir süre sonunda elde edilen ve sosyal uyumla sonuçlanan güvenlik, insanlarca adalet olarak yorumlanmasına rağmen bu, gerçekte dıştan gelen bir tecavüz korkusundan kaynaklanan bir boyun eğmeden başka bir şey değildir.[1]

Nikomakhos'a Etik'te yokluğu açık bir şekilde görünen, fakat Fârâbî'nin *Fusûl*'unda öne çıkan diğer bir ahlâkî konu kötülüktür. Fakat bu konunun ele alınışı, bilinen Yeni Eflâtuncu çizgiyi takip eder ve bu çizginin İbn Sînâ'dan (öl. 1037) İbn Miskeveyh (öl. 1030), Tûsî (öl. 1274), Sühreverdî (öl. 1191) ve diğerlerine kadar onun haleflerinin yaptığı benzer tartışmaların tonunu belirlediği söylenebilir. Fârâbî'ye göre 'kozmik' bir şey olarak kötülük, mevcut olmayan bir şeydir. Alemde var olan ve insan iradesinden bağımsız olan her şey tamamen iyidir. Çünkü biz, İlk Sebep ve bir düzen içerisinde ondan kaynaklanan bir dizi varlıklar varsayınca, bu serinin her bir parçası kendisiyle ilgili "düzen ve ehliyetin (*isti'hâl*) gereğine uygun olarak" var olacaktır ki, bu da iyiliğin esasıdır. Alemde mevcut olan tek kötülük türü, ya bedbahtlık (*şekâ*) olarak isimlendirilen mutluluk veya nihâî iyinin olmayışı, veya bu bedbahtlığa götüren iradi fiillerin işlenmesinden kaynaklanan 'iradi kötülük'tür. Çünkü "kaynağı iradi fiil olan her tabiî şey, iyi de kötü de olabilir."[2] İrade dışlandığı anda kötülük de dışlanmış olur.

2. İbn Sînâ

Fârâbî'nin ardılı ve 10. ve 11. asırda Arap Yeni Eflâtunculuğunun en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ, dilbilimden, bilimsel, felsefî, kelâmî ve tıbbî konulara kadar zamanında mevcut olan

1 *Medînetü'l-fâzıla*, s. 133.

2 *Fusûl*, s. 81 (*Fasl*, 60). Krş., *Enneads*, I, 8, 3.

her alanda toplam 276 eser yazmıştır. Ciltlerce eserlerine rağmen onun sistematik ahlâk alanındaki çalışmaları hemen hemen önemsizdir. İbn Sînâ ahlâk ilmine dair *fî 'İlmi'l-ahlâk* adlı çok kısa bir eser, bir buçuk sayfadan oluşan ve *Ahlâk ve Psikolojik Duygular* adlı bir diğer eser ve son olarak *İyilik ve Kötülük* (*fi'l Birr ve'l-ism*) adlı bir sayfadan kısa bir eser yazmıştır.[1]

Bu bağlamda yine önemli olan bir diğer nokta da, mantık, matematik, meteoroloji, astronomi ve metafizik konularını detaylı incelemesi olan İbn Sînâ'nın ansiklopedik *Şifâ*'sının da ahlâkın metodik bir tartışmasını içermemesidir.

Fî 'ilmi'l-Ahlâk adlı kısa eser, öncelikle kişinin ilimlerin sayımında (*İhsâu'l-ulûm*) sıralanan bilimleri öğrenerek 'teorik' tabiatını yetkinleştirip (*tekmîl*) ardından nefsini arıtan faziletlerin kazanılması; reziletlerin ve onlardan kaçınma vasıtalarının bilgisi ile 'pratik' tabiatını mükemmelleştirip "kendi insanlığı için gerek bu dünya, gerekse öte dünyada mutluluğa ulaştıran mükemmelliği başarabilmeye" gayret eden insanın üzerine düşen yükümlülüklerinin incelenmesiyle başlar.[2]

Temel erdemler, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap va akıl gücüne karşılık gelmek üzere sırasıyla iffet, şecaat ve hikmet olarak verilmiştir. Bu erdemlerden her biri mükemmelliğe ulaşınca dördüncü erdem olan adalet erdemi ortaya çıkar. İbn Sînâ'ya göre ilk üç erdemin her biri türün cinse veya bütünün basit elementlere göre durumunu andıran bir dizi tali kısımlardan oluşur.

İffetin veya şehvet gücünün faziletinin tâli kısımları cömertlik ve kanaat; şecaatın veya gazap gücünün faziletinin tali kısımları sebat, hilm, kerem, müsamaha, bağışlama, geniş ufukluluk, ahlâkî tahammül, güven verme; hikmetin veya akıl gücünün faziletinin tali kısımları belagat, feraset, hüsnü tedbir, metanet,

1 Bkz., G. C. Anawati, *Essai de bibliographie Avicennienne*, Kahire, 1950, sırasıyla 245, 247 ve 249. dipnotlar.

2 Bkz., "*fî 'İlmi'l-Ahkâk*", *Tis'u Resâ'il*, İstanbul, 1298 A.H. s. 107.

doğruluk, vefa, dostluk, merhametlilik, haya, alicenaplık, sözünde durma ve alçak gönüllülük olarak verilir.[1]

Bu sınıflandırmadan sonra İbn Sînâ, yukarıda zikredilen temel erdemleri tanımlamaya girişir. İffet, şehvet gücünü akıl gücünün emrine sokarak tutkuları dizginlemektir; kanaat, rızık konusunda veya diğer insanların sahip olduğu şeyleri göz önünde bulundurma konusunda gereksiz meşgalelerden kaçınmaktır; metanet, gazap gücünü acı ve zorluklara karşı dayanıklılığa alıştırmaktır. Temel erdemlerden biri olan ahlâkî tahammül (*rabb el-bâ'*) her ne kadar tanımlanması zor olsa da metanet erdemiyle irtibatlıdır. İbn Sînâ bu erdemi, tutku veya kızgınlık karşısında soğukkanlılık göstererek insanın 'saf özü'nün etkilenmesinin veya onun zihninin ceberut ve melekut alemlerinin tefekküründen uzaklaşmasının engellenmesi olarak tanımlar. Bu erdem aracılığıyla nefs, Yüce Varlık'ın tefekkürüne dalar, gereksiz ve boş meşgaleleri bırakır, söz veya eylemlerinde yalancılıktan kaçınır; böylece doğru ve gerçek, nefste yerleşik alışkanlık halini alır.

Bu erdemin mantıkî neticesi, diğer insanların iyiliğini düşünme, erdemli insanlara karşı sevgi ve kötü insanları engelleme ve onları ıslah etmeye yönelik samimi arzuda kendini gösteren ihsandır. Buna ilave olarak bu erdem, ölümsüzlüğün sürekli tefekkürü ve ölüme karşı gayet sakin bir yaklaşımı beraberinde getirir.[2]

İbn Sînâ'ya göre, zevke düşkünlük sadece şu üç durumda savunulabilir: (a) Bedeni sağlığına kavuşturmak, (b) Kişiyi veya türü korumak ve (c) Devlet işlerini idare etmek için. Fakat akıl gücünün zevk veren meşgaleleri devamlı kontrol etmesi ve fâilin bu hazların nereye götüreceğinin şuurunda olması önemlidir. Aksi takdirde bu meşgaleler nefsî tatmin anlarına dönüşebilir. Doğru gerekçeyle haklı zevk düşkünlüğüne iki örnek olarak şunlar verilmiştir: "İçki içme, tıbbî veya hijyenik nedenlerden

1 *fî 'İlmi'l-Ahkâk*, s. 107 vd. Krş., M. A. Şerif, *Ghazâlî's Theory of Virtue*, Albany, N. Y., 1974, s. 180.
2 *fî 'İlmi'l-Ahlâk*, s. 109.

dolayı tasvip edilebilir, fakat eğlenmek için tasvip edilemez" ve müzik veya sema, sadece "nefsin tabiatını güçlendirmek" ve onun dahili güçlerini harekete geçirmek amacıyla tasvip edilebilir.

Erdemli insan, diğer insanlarla muhatap olurken, kendi iç halini (*bâtın*) koruyarak her birinin kişisel durumuna uygun bir tarzda davranır. Ciddi olana ciddi bir tarzda, ciddiyetsize ciddi olmayan bir tarzda yaklaşır. Muhtaç olana uygun bir şekilde yardım eder, sözüne sadakat gösterir ve yemin etmeye sığınmaktan sakınır.

Son olarak, erdemli insan dinî vazifelerini yerine getirmede veya ilâhî kanun ve yükümlülüklere hürmette hata etmez. İçe döndüğünde ise, onun zihni tamamen İlk Hükümdar ve O'nun hükümranlığı ile meşgul olup, nefsi diğer insanların haberi olmadan "insanlık aleminden" yükseklere yönelir. Kim bu tür bir hayat yaşama sözü verip bu dinî prensipleri benimserse, giriştiği her işte başarıya ulaşmak için Allah'ın yardımını elde eder.[1]

İbn Sînâ adaletin sosyal boyutuna vurgu yapmak için *Şifâ*'nın metafizik bölümünde, ahlâkî disiplinin uygulanmasının kendisine bağlı olduğu bir halifenin varlığını, bu erdemi gerçekleştirmenin ön koşulu olarak öne sürer. Üç temel erdem olan iffet, şecaat ve hikmet -adalet bu erdemlerin toplamıdır (*mecmû'*), bu uygulamayla birbirine bağlanmıştır. Bu son erdem "teorik hikmet" ile birleştiğinde, gerçek mutluluğun anahtarıdır. Buna "nebevî özellikler" eklendiğinde, kendisinde bu vasıfların toplandığı insan "hemen hemen bir insani rab olur ve Allah Teâlâ'nın yanında ona da kulluk etmek neredeyse meşru olur. Bu insan alemin hâkimi ve Allah'ın oradaki halifesidir."[2]

1 *fî 'İlmi'l-Ahkâk*, s. 110.
2 Bkz., *Şifâ*, (*İlâhiyât*), ed. G. Anawati ve diğerleri, Kahire, 1960, II, s. 455. İbn Sînâ halifeyi imam ile özdeşleştirir ve her ne kadar açık değilse de onun nasla seçim (*istihlâf bi'n-nass*) dediği halifenin seçimi ve onun bağımsız karar verme veya ictihat etme gibi fonksiyonları ile ilgili yorumları açık Şiî taraftarlığını ortadan kaldırmaktadır.

3. İbn Rüşd (öl. 1198)

Arapça bibliyografik kaynakların bildirdiğine göre, Endülüs'ün en büyük Aristocusu İbn Rüşd, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inin bir özetini hazırlamıştır. Bu kaynaklar, zikredilen özetin türü hakkında bilgi vermiyorlar. Fakat onun mevcut diğer çalışmalarına bakarak değerlendirecek olursak, bu terim tam bir şerhi değil, sadece telhisi ifade edebilir. Bu telhis Arapça olarak bize ulaşmamış olup, İbranice versiyonu el yazması olarak mevcuttur.[1] Buna ilaveten, İbn Rüşd, biri Hermann the German (1575), diğeri Bernard Feliciano (1562) tarafından yapılmış Latince iki tercümesi ile mevcut olan bir 'orta şerh'[2] ve Eflâtun'un Devlet'ine elimizde sadece İbranice ve İngilizce olarak mevcut olan bir telhis[3] hazırlamıştır. Fârâbî'nin ilimler sınıflamasında da görülen, Arap geleneğindeki 'amelî' felsefenin iki bölümü arasındaki ilişki düşünüldüğünde, bu iki eser birbirini tamamlar olarak görülebilir. Gerçekten de İbn Rüşd, Eflâtun'un Devlet telhisine pratik ve teorik ilimler arasındaki ilişkiye dair metodik bir gözlemle başlar. Pratik ilimlerin konusu, kaynağı irade ve seçme olan iradi fiiller iken, teorik ilimlerin konusu ise fizik ilminde olduğu gibi fizikî varlıklar veya 'ilâhî ilim' olan

---

1 Bkz., Cambridge MS. 496. Krş., E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, s. 177 ve 294, dipnot 27. Krş., H. A. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem", *Speculum*, XXXVII (1963), s. 94 [Yeniden basım: Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, Mass., 1973, s. 430-454.]

2 Bkz., *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venice, 1562-74 ve Venice, 1575.

3 Bkz., E. I. J. Rosenthal, ed., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956 ve R. Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca ve Londra, 1974. İbn Rüşd'ün hayatı ve düşüncesi ile ilgili Avrupa'da yapılmış en iyi iki çalışma hala şu eserler sayılabilir: E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1882 ve daha geç bir dönemde yazılan L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, Paris, 1948.

metafizik ilminde olduğu gibi, 'ilâhî varlıklar'dır. İlkinin kaynağı tabiatken ikincinin kaynağı Allah'tır.[1]

Pratik ilmin ilk kısmı olan ahlâk, iradi fiil ve alışkanlıklarla ilgili olup, Tıp ilminin sağlığa kavuşup hastalıklardan sakınmayla (hijyen) ilgilenen kısmına karşılık gelirken, ikinci kısım, bu alışkanlıkların nefse kazandırılması yöntemleriyle ilgilidir ve tıbbın sağlığı koruyup hastalıkları iyileştirme, yani tedaviyle ilgili kısmına karşılık gelir.

İbn Rüşd'e göre ahlâk, siyasetten ayrılamaz. Gerçekte ahlâk, ikinci kısmı siyaset olan pratik sanatın ilk kısmı olup bu bağlamda siyasetin üstünde mantıkî bir önceliği vardır. Bu sanat tarafından ortaya konulan insani mükemmellik (veya erdem) türleri dörttür: teorik, fikri, ahlâkî ve teknik.[2] Diğer bütün mükemmellikler, teorik olanın hizmetinde olup, ona hazırlık vazifesi görürler.[3] Fakat bir kural olarak, diğer insanların yardımı olmadan tek bir insanın bu mükemmelliklerin tümüne ulaşması mümkün değildir. Bundan dolayı da siyasi bir birliğe ihtiyaç vardır. İbn Rüşd bu durumu, bireysel yetenek ve mizaç farklılıklarına bağlar. Çünkü her bir ferdin bütün mükemmelliklere ulaşabilmesi imkânsızdır, yoksa tabiat boş yere bir şey yapmış olurdu.[4]

Hikmet, şecaat ve iffet erdemleri, Eflâtuncu çizgiye uygun olarak şehrin veya devletin üç parçasına karşılık gelen nefsin üç 'parçasının' her birinin mükemmelliği ile özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla, aklî kısmı gazap ve şehvet kısmını idare ettiği oranda kişi akıllıdır; gazaplanan kısım aklının kontrolüne girdiği, doğru oranda ve doğru zamanda işlev gördüğü kadarıyla kişi şecaatlidir. İbn Rüşd, iffetin de şehvet gücünün aklın kontrolüne girmesinden oluştuğunu kabul etmekle beraber, adalet gibi

---

1 Bkz., Lerner, *Averroes*, s. 3 vd. Krş., *In Moralia Nicomachia Expositione*, Venice, 1562, vr. 2a ve 160b.

2 Lerner, *Averroes*, s. 5. Krş., Fârâbî, *Tahsîl*, s. 2; *Fusûl*, s. 29 ve *Nikomakos'a Etik*, VI, 1139a 4 vd.

3 Lerner, *Averroes*, s. 5 vd. ve 92.

4 Lerner, *Averroes*, s. 6. Krş., *In Moralia*, vr. 17a ve b.

tek bir parçadan ziyade, nefsin bütün parçalarına atfedilen iffeti tartışırken tereddüt eder.[1] Adalete gelince, Eflâtun'un Devlet'in dördüncü kitabında ifade ettiği gibi, o her ferdin nefsindeki adaletin "nefsin her bir parçasının sadece yapması gerekeni, uygun oranda ve uygun zamanda yapmasına" bağlı olması gibi, "şehirdeki her insanın tabiî olarak kendisine ait işi yapabileceği en iyi şekilde yapmasından başka bir şey değildir."[2] Bu da sadece aklın, nefsin diğer iki gücünü veya şehrin buna karşılık gelen kısımlarını idare etmesine izin verildiğinde mümkün olur.

Nefsin veya devletin 'dahili' bir erdemi olan bu Eflâtuncu adalet anlayışı, *Nikomakhos'a Etik* V, 1129b 25 vd. şerhinde, "erdemi hem kendinde, hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde gösteren tam anlamıyla adil insanın"[3] göstergesidir. Bu nedenle de şerhte kişiyle sınırlı kalmayıp onun komşularıyla olan ilişkisini de kapsayan 'mükemmel erdem' olan Aristo'nun evrensel 'genel adalet' kavramına karşılık gelecek şekilde düzenlenmiştir. Aristo'nun da iddia ettiği gibi bu adalet, erdemin bir parçası olmayıp erdemin tamamıdır.

'Özel adalet'e gelince, bunun tevziî ve düzeltici olmak üzere başlıca iki alt kısmı vardır. İlki şeref veya paranın adil bir şekilde dağıtımıyla, ikincisi ise adaletsizliğin kaynağı olan eşitlere eşit olmayan, eşit olmayanlara da eşit bir şekilde verme neticesinde bozulan 'oran'ı düzeltmeyle ilgilidir.[4]

Ahlâkî incelemeyi tamamlamak üzere daha sonra şu üç soru tartışılır:

Bu erdemlerden her birini gerçekleştirmek için gerekli şartlar nelerdir? Mesela, şecaat nefste atılganlık ile ürkeklik arasında orta bir huy olarak tanımlanmıştır. Fakat bu erdemin ortaya çıkabileceği şartlar açıkça belirlenmedikçe bu tanım erdemi

1 Lerner, *Averroes*, s. 7 ve 8. Krş., *Cumhuriyet*, IV, 431A.
2 Lerner, *Averroes*, s. 7. Krş., *Devlet*, IV, 432c vd.
3 *In Moralia Nicomachia*, vr. 65b. Krş., M. Fahri, "Justice in Islamic Philosophical Ethics", *Journal of Religious Ethics*, III (1975), s. 248 vd.
4 *In Moralia*, vr. 69 vd.

gerçekleştirmek için yeterli değildir. Çünkü Aristo'nun dediği gibi ahlâkî bilginin amacı sadece bilmek değil, daha ziyade yapmaktır.[1]

Bu erdemler gençlere nasıl kazandırılacak ve nefse yerleştikten sonra nasıl korunacak? Aynı şekilde, reziletler nasıl yok edilecek? İncelemenin bu kısmı, Tıbbın, sağlığın korunmasıyla ilgili hijyen ve hastalıklardan kurtulmayla ilgili tedavi kısımlarına benzetilebilir.

Hangi huylar veya erdemler diğer huy ve erdemleri kuvvetlendirir veya engeller? Çünkü, sağlığın korunması gibi, ahlâkî karakterin korunması da, kısımların bir biriyle olan irtibatının doğru bir şekilde anlaşılmasıyla başarılabilir.

Aristo'yu takip ederek İbn Rüşd, genel olarak ahlâk ve siyasetin, erdemleri vatandaşlara kazandırma olan pratik gayesine ulaştıran iki yol bulunduğuna inanır: İlki delillendirme ikincisi ise zorlamadır.[2] Bu bağlamda, onun düşüncelerinin en ilginç kısmı, vatandaşların her sınıfına uygun gelecek delil türünü belirlemektir. Çoğunluğa hitâbî ve şiirsel deliller uygunken, seçkin azınlığa burhânî deliller uygundur. Bu sınıflardan her biri, kendi tabiatlarının imkân verdiği mükemmellik türünü kazanabilirler.[3]

Bu farklı delil türleri sınıflandırmasının sosyal uzantıları, *Faslu'l-makâl*'da bir temel değişiklikle, yani hitâbî ve burhânî sınıf arasına cedel ehli diye bir orta sınıf ilave edilerek geliştirilmiştir. Bu orta sınıfla İbn Rüşd, öncüllerinin en fazla muhtemel veya genel kabul görmüş (*meşhûr*) belirsiz karakterinden dolayı

1 Lerner, *Averroes*, s. 8. Krş., *Nikomakos'a Etik*, II, 1103b 26 vd. ve X, 1179b 1 vd.
2 Lerner, *Averroes*, s. 10 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, X, 9.
3 Lerner, *Averroes*, s. 10. Krş., Fârâbî, *Tahsîl*, s. 31. Bu tür deliller için Krş., Aristo, *Retorik*, I, 1354a ve *Sofistik Deliller*, 165b.

delilleri burhânî seviyeye çıkamayan kelâmcıları, özellikle de Eş'arî kelâmcıları kasteder.[1]

İbn Rüşd'e göre, insanların bu üç sınıfa ayrılmasının ve buna karşılık gelen delil türü sınıflandırmasının dinî-ahlâkî önemi şudur: Böylece şeriat bütün insanlara ebedî mutluluklarının temeli olan teorik ve pratik hakikatlerin bilgisini öğretebilir. Bu bilgilerden ilki, Allah bilgisi ve diğer mevcut varlıkların gerek kendi zâtî, gerekse ebedî mutluluk ve mutsuzluk bilgisini içerir. İkinci kısım ise mutluluğa ileten fiillerin işlenmesi ve mutsuzluğa ileten fiillerden kaçınılmasını ihtiva eder. Yine bu fiiller, zahirî veya bedenî fiilleri, yani fıkıh ilminin ilgilendiği zahirî hükümleri ve "meâd ilminin" ilgilendiği nefse bağlı batınî fiilleri içerir.[2]

Bu üçlü tasnifin bir diğer önemi de 'burhan ehlinin' (veya filozofların) diğer herkese karşı kesin üstünlüğünün savunulmasıdır. Devlette resmî muhafızlık sanatı ve ulema topluluğu için de de, nassların müteşabih kısımlarının te'vili onlara aittir.[3] Tahmin edilebileceği gibi, onların nihâî mutluluğu, yukarıda zikrettiğimiz ve Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'teki erdem teorisinin de bir anlamda bel kemiğini oluşturan ahlâkî ve aklî erdemlerin uygun bir tarzda kazanılmasından oluşmaz.[4] Aksine bu mutluluk, Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Bâcce'nin de (öl. 1138) ifade ettiği gibi, insan tabiatının yetkinliğinin gerçekleştiği Plotinuscu faal akılla ilişki kurma idealinden oluşur. Selefi İbn Bâcce gibi İbn Rüşd de insanın faal akılla ilişki kurma (*ittisâl*) şeklini belirleyen özel bir formül arama ile meşgul olmuştur. İbn Rüşd, hem *De Anima* şerhinde hem de "Maddi [heyûlânî] akıl bedende iken, faal akıl maddi akılla ilişki kurabilir mi?" adlı risalede bu problemle uğraşmıştır. O, ikinci risalenin amacıyla ilgili olarak şöyle yazar: "Bizi büyük bir gaye ve nihâî mutluluğun bilgisine, yani maddi akıl bedende iken faal akıl onunla ilişki kurabilir mi? meselesiyle ilgili bilgiye götürecek bütün açık yolları ve tutarlı burhânî delilleri ortaya koymak. (...) Her ne kadar bu konudaki söylemi bize ulaşmadıysa da, bu husus Filozof'un (Aristo'nun) (incelemeyi) vaad ettiği bir soruydu."[1]

Afrodisias'lı İskender'in Aristo'ya göre heyûlânî (maddi), melekî ve faal akıllar arasındaki ilişki anlayışının kısa ve tasdik eder bir özetinden sonra İbn Rüşd, bu üç akıldan her birinin fonksiyonunu belirlemeye girişir. Maddi (*heyûlânî*) akıl, esas itibariyle meleke halindeki akılla tamamlanan potansiyel bir güçtür. Diğer taraftan faal akıl ise, kendisiyle potansiyel akledilirlerin fiil haline çıktıkları akıldır. Bununla birlikte, bu aklın iki fonksiyonu vardır: (a) Maddeden ayrı (*mufârık*) olması nedeniyle, aklın ve aklın nesnesinin özdeş olduğu diğer bütün ayrık akıllarda olduğu gibi, kendisini idrak eder. (b) Maddi akla yerleşmiş akledilirleri potansiyel halden fiil haline getirerek kavrar. Bu anlamda bu akıl (yani faal akıl), insanla ittisal eder ve onunla irtibatı suretin madde ile irtibatı gibidir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün gözlemine göre, faal aklın bu iki fonksiyonu birbirinden ayrılamaz. Çünkü, bu akıl insanın 'maddi' aklı ile ittisal ettiği oranda, bir üst fonksiyonu olan kendini idrak fiilini gerçekleştirebilir. İbn Rüşd'e göre, düşük seviyeden yüksek seviyeye doğru bu ilerleme, sadece epistemolojik zorunluluk olmayıp, hiç bir seviyenin tamamlanmadan kalmamasını takdir eden ilâhî hikmet ve adaletin de gereğidir.[2]

Faal aklın bu çift yönlü eylemini, etik ve aklî erdemlerin ahlâkî çatısıyla karşılaştıracak olursak, Devlet telhisinde İbn Rüşd, mükemmelliğin iki derecesini birbirinden ayırır: İlki ferdin iradesiyle kazanılırken, ikincisi ise faal akılla ittisal kurularak kazanılabilir.[3] Bu yolla ay altı aleme hakim olup, insanın en yüce aklî isteklerinin tatmin edildiği 'ittisal'in semavî fâiline

---

1 Bkz., *Faslu'l-makâl*, ed. A. Nader, Beyrut, 1961, s. 50 vd. Buna karşı Lerner, *Averroes*, s. 17 vd.
2 *Faslu'l-makâl*, s. 49 vd.
3 *Faslu'l-makâl*, s. 52 ve Lerner, *Averroes*, s. 16 vd.
4 Örnek olarak bkz., *Nikomakos'a Etik*, I, 13; VI, 1, 2; X, 7, 8.

1 Bkz., *Risâletü'l-ittisâl*, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*'e ek, ed. A. F. Ehvânî, Kahire, 1950, s. 119.
2 *Risâletü'l-ittisâl*, s. 122. Krş., *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 88.
3 Bkz., Lerner, *Averroes*, s. 93 vd.

insanın nihâî bağımlılığı teorik alanda terkedilmeden, ahlâkî düzlemde iradenin nisbî özerkliği kazanılmış olur. Faal aklın iki fonksiyonu arasındaki ayrım, İbn Rüşd'ün daha da açık olmasına imkân veriyor: İnsanın nihâî mutluluğu, en yüksek derecede kendini kavramaya katılımı vasıtasıyla gerçekleşir. Çünkü, böylece onun aklî tabiatı tam anlamıyla kemale ulaşır ve o sonsuza dek akledilir alemde yaşayarak ayrık akıllar aleminin bir üyesi olur.[1]

[1] Lerner, *Averroes*, s. 93 vd. İbn Rüşd'ün 'ittisal' görüşü için bkz., *Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni*, A Critical Edition and Annotated Translation, by Kalman P. Bland, New York, 1982. Krş., *In Moralia Nicomachia*, vr. 153-54.

IV- YENİ PİSAGORCU ve FAYDACI ÖGELER: İHVÂN-I SAFÂ (10. ASIR)

1. Ahlâkî Vasıfların Doğuş ve Gelişimi

İbn Sînâ'nın selefleri olan İhvân-ı Safâ, ahlâkî sorularla daha geniş ve değişik bağlamlarda ilgilenmiştir: Psikolojik, kozmolojik ve teolojik. Risaleler'inin kısmen abartılı karakterini göz önüne aldığımızda, bu eserlerde ahlâkî soruların metodik incelemesini bulmuyoruz. Fakat genel bakış açılarının, ahlâkî ve öğretici bir ruh yansıttığında da şüphe yoktur.

İhvân-ı Safâ, ahlâkî tartışmalarında iki temel yaklaşım benimsemiştir: İlki antropolojik ve genetik, diğeri ise kozmolojiktir. İlk yaklaşım ile insanın yaratılışı, karakterini oluşturan değişik vasıfları kazanması ve Allah'ın halifesi olarak ahlâkî ve aklî istidatları vurgulanır. İkinci yaklaşımla ise, âlem ile olan ilişkisi ve değişik yetileri ve organları ile âlemin değişik parçaları arasındaki analoji dikkatlice geliştirilir. Böylece, Stoacı düstur çerçevesinde küçük âlem olan insan, büyük alemin bir kopyası şeklinde tasvir edilir.

İhvân, ahlâkı "bedenin her bir organına âit olan ve kendisiyle bedenin hiç düşünmeden kolayca belli fiilleri, işleri veya sanatları yapabildiği, veya belli ilimleri, ahlâkî özellikleri, siyasi eylemleri kazanabildiği"[1] bir "istida'at" olarak tanımlar. Bu istidatların veya vasıfların eğitim, felsefe çalışma ve şeriat kural-

[1] Bkz., *Resâilu İhvân es-Safâ*, Beyrut, 1957, I, s. 305. Krş., Kraus, "K. al-Akhlâq li Jâlînûs", s. 25 ve İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 31. Walzer Galen tarafından nakledilen karakterin akıl dışı temeline dair bu doktrinin Posidonios tarafından Stoacı Chrysippus'a karşı yorumlanıp savunulan Orta dönem Eflâtuncu irtibatını ikna edici bir tarzda savundu. Bkz., "New Light on Galen's Moral Philosophy", *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, s. 147 vd. ve 161 vd. İhvân-ı Safa ve İbn Miskeveyh'te 'nefsin arındırılmasının' Yeni Eflâtuncu yönleri için bkz., Daiber, *Orientalistische Literaturzeitung*, 76 (1981), s. 46 vd.

larına uyma yoluyla kazanılması, şecaat, iffet ve adalet erdemlerinin uygulanmasını kolayca gerçekleştirmeye vesile olur.

İnsanın bu esnekliğinin en önemli özelliği, İhvân tarafından küllî nefs ile özdeşleştirilen ve mümkün olan vasıf ve yeteneklerin her türünü elde etmeye müsait olan 'mutlak insan' istidadı ile irtibatlandırılmasıdır. Önceden belirttiğimiz gibi, bu mutlak insan da Allah'ın yeryüzündeki halifesi addedilmiştir.[1] Daha sonra göreceğimiz üzere, istidat veya gücün kendisi de nihâî olarak insanı yarattıktan sonra onu âlemde kendisine biçilen rolü oynaması için gerekli olan bir dizi vasıflarla donatan Allah'tan alınmıştır. Bu vasıflar da şunlardır: (a) Dört tabiat ve dokuz mizaca en uygun bir şekilde sahip olan fizikî yapı, (b) Bu yapıya Allah'ın üflediği ruh, (c) Kısmen hayvanî olup onun hareket etmesini, algılamasını, anlamasını ve dilediği eylemleri işlemesini sağlayan; kısmen de ruhî olup, onun semavî varlıkların ruhî erdemlerine katılmasını, bütün ahlâkî vasıfları elde etmesini ve kendi tabiatının öğrenme veya elde etmesine uygun bütün ilim ve sanatları öğrenmesini sağlayan nefs.[2] Buna göre ahlâkî ve psikolojik vasıfların farklılığı, ne her insanın bir örneği olduğu 'mutlak insan' tabiatından kaynaklanmakta, ne de insanın başlangıçta uğruna yaratılmış olduğu ilâhî maksattan kaynaklanmaktadır. Bu farklılıklar aşağıdaki faktörlerden meydana gelmektedir:

Tabiat ve mizaç farklılıkları. Mesela, sıcak mizaçlılar cesur, cömert veya hafif meşrep olmaya; soğuk tabiatlılar tembel ve hantal olmaya; ıslak tabiatlılar ahmak ve istikrarsız olmaya; son olarak kuru tabiatlılar da sebatkâr, açgözlü ve kindar olmaya meyyal olurlar.

İklim ve coğrafî şartların farklılığı. Mesela, sıcak bölgelerde doğan insanlar soğuk mizaçlı olmaya meyyal iken, daha soğuk iklimlerde doğan insanlar daha sıcak olmaya meyyaldirler. "Çünkü soğuk ve sıcak bir birine zıt olup, aynı anda aynı mekanda bulunamazlar. (...) Bu nedenle biz, Etiyopyalılar,

[1] *Resâil*, s. 306.
[2] *Resâil*, s. 297 vd.

Nubiyalılar, Zenciler ve Hindistanlılar gibi güney bölgesi sakinlerini sıcaklığın dışsal etkilerini yansıtır görmemize rağmen, onların bedenlerinin içinin serin kaldığını görüyoruz. Diğer taraftan, kuzey bölgesi sakinleri soğuk iklimin dışsal etkilerini yansıtmalarına rağmen sıcaklık onların bedenlerinin içine işlemiştir."[1]

Meteorolojik ve Astrolojik şartlar. Mesela, Mars gibi ateşli gezegenlerin hakim olduğu ateşli bölge içinde doğanlar, gazaplı ve huysuz olmaya meyyal iken; Venüs gibi sulu gezegenlerin hakim olduğu sulu bölgede doğanlar, soğukkanlı, ıslak ve benzeri tabiatta olmaya meyyal olurlar.[2]

Risaleler'in astronomi ile ilgili bölümlerinde, bu etkilerin şekli detaylı bir şekilde tartışılır. Bununla birlikte bu etkilerin sırları, sadece ilâhî yardım ve aydınlanmayla desteklenmiş önemli hakîm veya filozoflar tarafından bilinir. Bu etkiler belli oranda küllî nefsten çıkıp sabit yıldızlar ve gezegenleri geçerek nihâî olarak dört unsura ulaşır. Daha sonra da onların vasıtasıyla madenler, bitkiler ve hayvanlar âlemine ulaşır.[3]

Bu etkilerin yayılma şeklini İhvân, güneş ve gezegenlerden çıkıp tüm dünyayı aydınlatan ışığın yayılma şekline benzetir. Değişik gezegenlerin göksel rotalarındaki farklı birliktelik ve burçları bu yayılmanın şeklini belirler. Bu da oluş ve bozuluş âlemindeki fertlerin karşılaşacağı mutluluk ve mutsuzluğun derecesini belirler.[4]

Kültürel, dinî ve eğitimden kaynaklanan belirlenimler. Bu belirlenimler kişiyi erdemli, yüce ve insanca hayata veya bunların zıddı bir hayata yönlendiren vasıfların kazanılmasında açık bir rol oynarlar. Bu vasıfları belirlemede ailenin, öğretmenin ve

[1] *Resâil*, II, s. 303.
[2] *Resâil*, II, s. 304.
[3] *Resâil*, II, s. 144 vd.
[4] *Resâil*, II, s. 147 vd.

büyüklerin etkisi, güncel âdet ve kuralların etkisi kadar büyüktür.[1]

Sonuç olarak, ahlâkî vasıflar iki gruba ayrılabilir: (a) Tabiî veya yerleşik vasıflar ve (b) Kazanılmış veya alışılmış vasıflar. Bu vasıfların bazısı, İhvân'ın şehvet ile özdeşleştirdiği bitkisel nefse; diğerleri hayvanî nefs ile özdeşleştirilen gazaplanan güce; diğer bir kısmı da aklî güç ile özdeşleştirilen insani nefse aittir.[2] Her bir nefse bir dizi meleke veya istidat karşılık gelmektedir: ilkine karşılık olarak yiyecek isteği; ikinciye karşılık olarak üreme veya öc alma isteği; üçüncüye karşılık olarak bilgi ve yetenek elde etme isteği. Bu güçlerin nihâî iki temeli ise, kendini koruma arzusu ve kendini yoketmeden kaçınma olup bunlar her türlü insani çabanın nihâî amacıdır: (a) Bu hayatta mümkün olduğunca uzun ve ulaşılabilecek en iyi şartlarda yaşamak ve (b) Sonsuz mutluluk hayatı olan gelecek hayata katılmak.[3]

Dünyevî ve uhrevî bu iki amaca ulaştıran erdemler, İhvân tarafından tarihsel bir önem de arzeden dinî bir şemaya göre düzenlenmiştir. Akledilir âlem ve bu âlemde ilâhî kanunun (*nâmûs*) merkezî konumu düşünülürse, bu kanunun, astlarına karşı konumu, bir sayısının diğer sayılara konumu gibi olan kanun koyucu (yani Peygamber) tarafından idare edilen 'ruhî âlemi' nasıl oluşturduğu görülür. Bu âlemin hayatiyeti ve refahı, onun sekiz sınıfını bir arada tutan doğru bir düzene bağlıdır. Bu sınıflar şunlardır: kıraat erbabı, raviler, fakihler, müfessirler, savaşçılar, kanun koyucunun halifeleri, ibadet erbabı ve zahitler, ve son olarak "O'nun vahyini yorumlamakla mükellef alimler", yani bu âlemin raşit imamları.[4]

---

1 *Resâil*, II, s. 307 vd.
2 Aristo'nun üçlü bitkisel, hayvanî, ve insanî nefs sınıflamasının Eflâtuncu şehvet, gazap ve akıl sınıflamasıyla özdeşleştirilmesinin kaynağı Galen görünüyor. Bkz., P. Kraus, ed. *Kitâbu'l-Akhlâk li-Jâlînûs*, s. 22, 26 ve 35.
3 *Resâil*, II, s. 316 vd.
4 *Resâil*, s. 321 vd.

Bu sınıfların her birine ait bir dizi erdemler vardır. Bu erdemler bütünün uyum ve refahını sağlar. Kıraat erbabının erdemi, esas itibariyle dil bilgisine ve klasik eğitime dayalı olup belagat ve tevazudan oluşur; hadis ravilerinin erdemi dikkatlilik, doğruluk ve dindarlık; fakihlerin erdemi kanun koyucu tarafından konulan emir ve yasakların ve bunlara karşılık gelen müeyyidelerin bilgisi ve buna ilave olarak kıyasın temel prensiplerinin ve bu prensiplerin özel durumlara nasıl uygulanacağının bilgisi, hukukî kararlarda dikkatli olmak ve kıskançlıktan, muhalefet etmekten ve muhalife karşı kibirli ve küçümser tavırlardan kaçınmaktır. Müfessirlerin erdemi dilbilgisi kurallarına hakim olmak ve kanunun kapalı anlamını kavramada ferasetli olmayı içerir. Savaşçıların erdemi dinî coşku, şecaat ve dindarlık; dindar avamın erdemi kanaat, zahitlik ve gururdan ve sürekli ölüm korkusundan kurtulmaktır. Risaleler yazarına göre, son sınıf olan peygamber halifelerinin erdemi, tek bir cümle ile ifade edilemez. Gerçekten de 51 risalelik koleksiyonun tamamı onların erdemleri, işlevleri ve bilgi türlerinin bir izahıdır.[1]

2. Küçük Âlem olarak İnsan

Bu analizden, İhvân'ın ahlâkî düşüncesindeki dinî motifin ne kadar kuvvetli olduğu; diğer insanlarla ve daha geniş anlamda âlemle ilişkisi bağlamında onların insan kavramının ne kadar organik olduğu görülebilir. Bu ikinci ilişkinin en etkili ifadesi, onların Risaleler'de devamlı tekrarladıkları insanın her yönden büyük âlemi yansıtan bir küçük âlem olduğu iddialarıdır. Bu iddia detaylı bir şekilde işlenmiş ve 'küçük âlemin' büyük âleme benzerlikleri etraflıca ortaya konmuştur.

Risaleler yazarının ifadesine göre, eski filozoflar maddi âlemi gözlemleyip, bunun üzerinde düşünme neticesinde "bu alemde insandan yapı bakımından daha tam veya şekil bakımından daha mükemmel olan veya genel olarak âleme diğer her şeyden daha çok benzeyen hiç bir parça bulamadılar."[2] Onlar insan bedenini

---

1 *Resâil*, s. 324 vd.
2 *Resâil*, II, s. 457.

yörüngeleri, gezegenleri, elementleri, madenleri, bitkileri ve hayvanlarıyla bir bütün olarak fizikî âlemin bir kopyası olarak buldular. Diğer taraftan onun nefsini de 'melekler, cinler ve şeytanlardan oluşan ruhî alemin' bir prototipi olarak buldular.

İnsan bedeninin dokuz 'maddesi' olan kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, saç, ve tırnak, göklerin dokuz eş eksenli yörüngelerine karşılık gelir. Zodyak'ın 12 burcu dokuz işareti, bedenin iki göz, iki kulak, iki burun, iki meme, göbek, ağız ve iki boşaltım kanalından oluşan on iki deliğine karşılık gelir. Bu burçlar kuşağının altısı kuzey, altısı da güneyde olduğu için, aynı şekilde bu delikler de iki gruba ayrılmış olup altısı sağda, altısı da solda bulunur.

Sırasıyla ferdî nefs ve bedenlere etki eden birer nefs ve bedene sahip yedi gezegen de, insandaki yedi bedensel güç olan çekme, birleşme, sindirim, boşaltma, beslenme, büyüme ve tasvir güçlerine ve işitme, görme, tatma, koklama, dokunma ve bunlara ilave olarak konuşma ve akletmeden oluşan yedi ruhî güçlere karşılık gelir.[1] Son iki güç ay ve güneşe karşılık gelir, çünkü "ayın yirmi sekiz safhayı aşarken ışığını güneşten alması gibi", konuşma gücü de (Arap) alfabesinin yirmi sekiz harfi ile gösterilen değişik sesleri boğazdan çıkarırken akıldan alır.[2]

Diğer taraftan gözler, Jüpiter'in iki mevkiine; kulaklar Merkür'ün iki mevkiine; burun ve meme delikleri Venüs'ün mevkilerine; iki boşaltım kanalı Satürn'ün iki mevkiine; ağız Güneş'in ve göbek deliği de Ay'ın mevkiine karşılık gelir.[3]

Yazar daha sonra ay altı âlemine geçip, burada dört element ile beden organları arasında benzerlik kurar: baş, duyu organlarının eylemlerine ilave olarak kendisindeki görme 'ışınları' nedeniyle ateşe karşılık gelir; göğüs, nefes alma nedeniyle havaya karşılık gelir; göbek, 'rutubetliler' ile dolması nedeniyle suya karşılık gelir; karın altı ise, diğer üç elementin toprakta toplanması veya onun etrafında dolaşması gibi, diğerlerini kendinde bulunması nedeniyle toprağa karşılık gelir. Bu dört elementten rüzgar, bulut, yağmur olaylarının ve madenlerin sebebi olduğu kadar, bitki ve hayvanların da sebebi olan buharlaşma meydana gelir.[1]

1 *Resâil*, II, s. 464.
2 *Resâil*, II, s. 464-465.
3 *Resâil*, II, s. 463 vd.

Sonrasında yazar, bir anlamda mecazî tarzda insan bedeni ve fizikî âlem arasında ilave genel benzerlikler kurmaya çalışır. İnsan bedeninin yapısı, dünyanınkine benzer: kemikler dağlara, ilik madenlere, göbek denize ve beyin bitkilere benzer. İnsanın ön tarafı doğuya, arkası batıya, sağ tarafı güneye, sol tarafı kuzeye karşılık gelir. Onun nefes alması rüzgara, konuşması gök gürlemesine, sesi şimşek çakmasına, gülmesi gün ışığına, ağlaması yağmura benzer. Onun hayatının dört devresi yılın dört mevsimine benzer; onun talihinin değişmesi yıldızların aşağıya ve yukarıya doğru olan hareketlerine benzer.

Tahmin edilebileceği gibi Risaleler'in yazarı, sosyal ve siyasi tabaka veya organizasyonun da temelde benzer bir resmini çizer. Güneş ile kral arasında, ordu kumandanı ile Mars arasında, vezirleri ile Merkür arasında, hakimler ile Jüpiter arasında ve muhalif gruplar (*havâric*) ile Ay arasında bir anlamda rastgele benzerlikler kurar.[2]

3. Özgür İrade ve Kader

Risaleler'in yazarı, bu psikolojik ve kozmolojik benzerlik ve karşılaştırmalardan öğrenilmesi gereken ahlâkî ve dinî dersleri tekrar tekrar vurgulamaya çalışmaz. Onun bir çok yerde zikrettiği önemli bir ahlâkî soru, özgür irade ve kaza ve kader sorusudur. Beşinci dinî Risale'de o, daha önce gördüğümüz gibi, bazı hadisçi ve fıkıhçıların birbirinden ayrılamaz addettiği[3] kaza ve kader inancıyla gerçek iman arasındaki irtibatı belirtir. Fakat ilâhî irade ve kazaya ilave olarak, İhvân tartışmaya yer yüzündeki olaylara yıldızların etkisini vurgulayan Yeni Eflâtuncu koz-

1 *Resâil*, II, s. 463 vd.
2 *Resâil*, II, s. 467.
3 Bkz., bu kitab, önceki bölümler.

molojiye ve yaygın astrolojiye dayanan farklı bir belirlenim anlayışı dahil eder. Onlar, bu iki ilâhî ve astrolojik belirlenim anlayışının uyuşmazlığını yeterince takdir edemediler. Bu nedenle de "nefsin kısmetin getirdiğiyle tatmin olması" şeklinde tanımladıkları kadere rıza göstermeyi, gerçek imanın ön şartı kabul ettiler. Onlara göre bu kısmet (*makâdîr*), yıldızların hükümleriyle belirlenmiş olup ilâhî kader sadece "bu belirlenimin ne olduğuna dair ilâhî önbilgidir."[1] Kur'an'da bir çok yerde emredilen bu rızaya, sadece dinî kuralları (*nâmûs*) tam olarak uygulayanlar, yani peygamberler ve onların gerçek takipçileri ulaşabilir. Fakat bu bağlamda Sokrat'ın, şehrin kanunlarından kaçmak yerine ölüm cezasına kahramanca boyun eğmesi gibi, seküler tarihten örnekler de verilmiştir. Dinî tarihten verilen diğer örnekler, 'ilâhî kader' ile belirlenen kısmetlerine sorgusuz ve rıza göstererek teslim olan Habil, halife Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir. Bu şekilde bir teslimiyetle onlar, Allah'ın seçkin kullarına vadettiği tasvir edilemez mutluluk, rahatlık ve refahı hak ettiren büyük bir metanet göstermişlerdir.[2]

Bununla beraber Risaleler'in yazarı, insan iradesi ile Allah'ın kudreti arasındaki çatışmanın getirdiği ahlâkî ve felsefî zorluklardan da habersiz değildir. Yazar, daha önce gördüğümüz gibi fakih ve kelâmcı grupları, bir yanda özgür irade taraftarları olan Kaderîler ve Mu'tezile, diğer yanda ise ilâhî kader taraftarları veya Cebriyye diye ikiye ayıran bu çatışmayı çözmeye çalışır. Yazar, Allah'ın fâilde yarattığı her kudret ve gücün kaynağı olduğunun kabul edilmesi gerektiği hususunda, ikinci grubun görüşüne katılırken, bu 'yaratılmış gücün' bir mecburiyeti de gerektirmediği hususunda ilk grubun görüşüne katılır. "Çünkü onun belli işleri yapmasını sağlayan bu güçle (*fâil*) aynı zamanda bu işlerden sakınabilir."[3] Bu bağlamda eylemler ya nispeten kolaylıkla veya zorlukla gerçekleştirilir. Nefsin tutkuları veya

[1] *Resâil*, IV, s. 73.
[2] *Resâil*, IV, s. 79.
[3] *Resâil*, III, s. 499.

şeytanın vesveseleri fâili belli bir yöne veya onun zıddına yönlendirebilir. Dolayısıyla ona göre fiil ne tam olarak belirlenmiş ne de tam anlamıyla özgürdür. Bu lafzî uzlaşım, belli oranda mugalataya dalmadan da başarılamamış ve okuyucuya şöyle hitab edilmiştir: "Ey kardeş, zannetme ki fiil ezelî ve değişmez takdir olarak isimlendirilen Allah'ın önbilgisi olmadan fâil tarafından gerçekleştirilebilir veya fâil belli fiilleri işlemeye veya yapması emredilen fiilleri yapmaktan imtina edebilir (*yüyesser*). Bu iki vasıf [ezelîlik ve değişmezlik] yıldızların gidişatının ve göksel burçların belirleyicisidir."[1]

[1] *Resâil*, III, s. 500.

V- YAHYA B. 'ADÎ (öl. 974): MANTIKÇI ve AHLÂK FİLOZOFU

1. Ahlâk'ın Konusu ve Gayesi

İlk sistematik ahlâk eserlerinden biri olan *Tehzîbü'l-ahlâk* (*Ahlâkın Olgunlaştırılması*) adlı eseri Yakubî mantıkçısı ve teoloğu Yahya b. 'Adî'ye borçluyuz. Bu eser büyük ihtimalle İbn Miskeveyh'in aynı ismi taşıyan eserinden kırk yıl kadar önce yazılmıştır.[1]

Yazar, akıllı bir varlık olarak insanın yükümlü olduğu her faziletli vasfı (*sîme*) kazanıp her reziletten sakınarak, karakterini arındırmada mükemmelliğe ulaşma görevini bir düstur olarak belirtmekle başlar. Bu çifte görev, değişik ahlâkî vasıfları, onların sebeplerini, türlerini ve alt kısımlarını, bazılarının niçin tasvip edilip, bazılarının ise niçin yerildiğini ve niçin ilk tür fiilleri işleyenler takdir edilirken, ikinci tür fiilleri işleyenlerin yerildiğini metodik olarak incelemeksizin kolayca tamamlanamaz.[2] Bu incelemenin bir çok faydası vardır bunlar: (a) Asaletli insan örneğine öykünüp, asaletsiz insan örneğinden kaçınmak arzusunda olan ahlâkî ihtiras sahibine kılavuzluk eder; (b) Erdemli fiil türlerini uygulama ve erdemsiz olanları terk etme yolunu gösterir; (c) Ahlâkî model olarak alınması gereken insanın mükemmel karakterinin resmini çizer; ve son olarak (d) İnsanın kötülükten uzak durmasını ve kendi mükemmel erdemlerinin bilgisinden haz duymasını sağlar.[3]

Bu bağlamda yazar, karakterin tabiatının ve bunun bizde nasıl oluştuğunun analizine girişir. Yazar, karakteri "kendisiyle belli fiilleri düşünüp seçmeksizin", diğer bir deyişle kendiliğin-

---

1 Bkz., K. Samir, "Le Tahdib al-Akhlâq de Yahya b. 'Adî (m. 974) attribué à Ğâhiz et à Ibn al- 'Arabî", *Arabica*, XXI (1974) s. 111-138.
2 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ed. G. F. 'Avad, Kahire, 1913, s. 12.
3 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 12.

den ve zorlanmadan "yapabildiği nefsî bir hal" olarak tanımlar.[1] Bu bazılarında içgüdüyle, bazılarında ise eğitim ve gayretle ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir çok insanın tabiaten erdemli vasıflar olan şecaat, basiret, iffet, ve adalete ve alışkanlık neticesinde de diğer bir çok vasfa sahip olduğu; bununla beraber kötü vasıfların daha yaygın ve insanlar arasında baskın olduğu görülür. İnsanın baskın vasfı kötülük olunca, kötü eğilimlerini özgür bırakıp aklını kullanmakdan kaçındığında, hayvandan daha iyi konumda değildir. Aslında dinî kurallar ve siyasi müesseseler bu amaçla, yani bu kötü eğilimleri kontrol etmek, adaletsizliği engellemek ve yanlış yapanı cezalandırmak için kurulmuştur.

Kişiyi tabiaten ister erdemli, ister erdemsiz sayalım, ilkinin durumunu düzeltmek, ikincisini öğretmek için ahlâkî eğitim kaçınılmazdır. Fakat bazı insanlar o kadar söz dinlemezlerdir ki, onları sadece baskı ve korkutma etkili bir şekilde düzeltir veya kötülükten alıkor. Diğer bazıları ise, tabiatlarına kötülük yerleşik olduğundan asla düzeltilemezler veya kötülükten alıkonamazlar, fakat onlar insanlığın küçük bir azınlığını oluşturur. Çoğunluk genel olarak düzeltilmeye açık olup, tam iyilik ve tam kötülük arasında orta bir durumda bulunurlar.[2]

İbn 'Adî'ye göre, her türlü kötülüğün, hatta ahlâkî vasıflardaki her türlü farklılığın kaynağı nefsin şehvet gücünün durumu ve onun diğer iki güç olan gazap ve akıl gücüyle olan ilişkisidir. Bu güç kontrol altına alındığı müddetçe fâil iffetli, kontrol altına alınmadığında ise iffetsizdir. Bununla birlikte yazar, gazap gücünden kaynaklanan dengesizliğin, fâili kontrolsüz gazap, suçlama ve şiddete sürükleyerek ahlâkî kargaşaya neden olabileceğini de inkâr etmez. Bu öfke, gazap gücünü kontrol edemeyenleri kuşatan her türlü hafiflik, ahmaklık ve pervasızlığın kaynağıdır. Fakat bu güç, aklın kontrolü altına alınır ve uygun bir

1 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13. Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 31 ve İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, s. 305. Bkz., bu kitap, s. 147.
2 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 15.

şekilde kullanılırsa, yüce gönüllülük erdemine ve takdir edilen sosyal ve siyasi arzulara ulaşılır.[1]

Aslında gerçek erdem, insani [nâtık] nefsin mükemmelliğine bağlıdır. Bununla insan ya asalet, âlicenaplık, özel ilişkileri idare etmede hikmet, ihsan, merhamet, tutumluluk (*nusk*), doğru düşünme ve keskin anlayış erdemlerini elde eder veya diğer iki güç olan gazap ve şehvet güçlerini kontrol altına alıp yönlendirir ve idare eder. Bununla beraber, bu güç kötü eğilimlerden de tamamen kurtulmuş değildir. Bu bağlamda İbn 'Adî, onun alt reziletleri olarak hasislik, hilekarlık, aldatma, kandırma, kurnazlık, kıskançlık ve iki yüzlülüğü sıralar.[2]

Yukarıda sıralanan erdemlerin veya onların karşıtlarının baskın gelmesi, kişinin genel karakterini belirler. Daha önce zikrettiğimiz gibi, bazı insanlar tabiaten iyidir, diğerleri ise kötüdür, fakat alışkanlık veya örneklerin karaktere etkisi de çok büyüktür. Bundan dolayı ahlâkî bozulmanın temel nedenleri olan cahillik, cimrilik, açgözlülük ve kıskançlığın baskınlığı nedeniyle kişinin çocukluktan itibaren edindiği arkadaş belirleyicidir.[3]

2. Faziletler ve Rezîletler Tablosu

Bu dönemin diğer ahlâk yazarlarının aksine İbn 'Adî, geleneksel, nefsin güçlerinin Eflâtuncu üçlü tasnifi ve bunlara karşılık gelen erdemler temeline dayalı sistematik erdemler tablosu sunmaya girişmez. Bunun yerine bir anlamda ayrım yapmaksızın akıl, gazap ve şehvet gücüne karşılık gelen erdemleri içeren uzunca bir liste verir. Bu liste iffet, kanaatkârlık, vakar, affetme, sekinet, tevazu, sıcak kanlılık, merhamet, dostlara bağlılık, güvenilirlik, sır saklama, alçak gönüllülük, neşeli olma, doğruluk, niyetin hâlis olması, cömertlik, şecaat, rekabetçi olma, metanet, âlicenaplık ve adalet vasıflarını içine alır.

Diğer taraftan rezîletler listesi hovardalık, açgözlülük, saygısızlık, hafifmeşreplik, aptallık, şehvanilik, zulüm, hainlik, ihanet,

1 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 17 vd.
2 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 20.
3 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 21.

sırrı ifşa etme, kibirlilik, kabalık, yalancılık, cimrilik, kindarlık, hasislik, korkaklık, kıskançlık, korku, alçaklık ve adaletsizliği içerir.[1]

İbn ʿAdî'nin bu fazilet ve reziletler analizinin önemli bir özelliği, bu vasıfların statüsünün fâilden veya onun şartlarından bağımsız olmadığını vurgulamasıdır. Mesela, âlicenaplık özellikle krallar ve idareciler için şecaat, affetme, neşeli olma ve cömertlik kadar tasvip edilir bir vasıfken; alçaklık, hafifmeşreplik, kabalık, yalancılık, hasislik ve korkaklık özellikle kınanır. Faziletlerin bu sosyal farklılıkları İbn ʿAdî için oldukça önem arzeder. Bu bağlamda o, bazıları için fazilet, diğerleri için ise rezilet kabul edilen bir dizi tali ahlâkî vasıflar belirlemiştir. Bunlar gençler için tasvip edilip yaşlılar için tasvip edilmeyen övülme arzusu; krallar, üst düzey kamu görevlileri ve kadınlar için tasvip edilip keşişler, zahitler, ulema ve din görevlileri için yerilen ziynet sevgisi gibi vasıflardır. İkinci grup için tasvip edilen "kaba elbiseler giymek, lüksten kaçınmak ve ibadet mahallerine düzenli olarak devam etmektir."[2] İlk grup için övgüyü mükâfatlandırmak tasvip edilirken, ikinci grup için yerilir; sadelik ulema ve din adamları için tasvip edilirken, sosyal veya siyasi amaçlarını engellediği için kral ve idareciler için tasvip edilmez.

Faziletlerin bir özelliği, bunların nadiren hep birlikte bir insanda toplanıyor iken, diğer taraftan hiç bir insanın bir takım reziletlerden tam anlamıyla hali olmamasıdır. Buna göre, insanın en önemli vazifesi, kendi karakter yapısını gözlemlemek ve düzeltip yerlerine tasvip edilen vasıfları yerleştirmek amacıyla kendi hatalarını araştırmaktır. Halkın görüşünün aksine, insanları birbirinden ayıran şey, zenginlik veya sosyal statü değil, onların fazilet dereceleridir. İbn ʿAdî, zenginlik ve fazilet birlikteliğinin, faziletlinin yardımını ihtiyaç sahibine ulaştırma vasıtası olduğu müddetçe arzu edilir bir durum olduğunu da inkâr etmez.[3]

[1] İbn ʿAdî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 22-34.
[2] İbn ʿAdî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 35.
[3] İbn ʿAdî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 38.

Yazar, erdemli insanın ahlâkî dürüstlüğe ulaşmak için şehvet gücünü kontrol altında tutmasını amaçlayan bir dizi tavsiyede bulunur:

Kişi olarak arzu ve tutkularını bastırmanın gerekliliğini sürekli kendine hatırlatmalı.

Kişi zahitler, keşişler, münzevîler, dindar insanlar ve ilim adamlarıyla beraber olmaya; hafifmeşrep ve eyyamcılardan uzak durmaya çalışmalı.

Kişi devamlı olarak ahlâk, siyaset kitaplarını ve azizlerin, keşişlerin ve münzevilerin biyografilerini okumalı.

Kişi, akıl gücünü zayıflattığından ve tutkulara esir kıldığından, sarhoşluktan kaçınmalı. Ölçülü insan, içkiyi tamamen terk etmelidir. Eğer bunu yapamazsa, mutedil arkadaşlarıyla beraber tüketilen az bir miktar ile yetinmelidir. Her ne pahasına olursa olsun, kişi zevk düşkünleri ve eyyamcıların içki partilerinden sakınmalıdır.

Kişi sevdiği müzik ve şarkılara, özellikle de makyajlı kadınlar veya sevimli çocukların söylediği şarkılara kendini kaptırmaktan kaçınmalı. Çünkü "şarkı söylemek, özellikle şarkıcının kendisinin de arzu edilebilir olduğu ve dikkat çekmek için maharetini kullandığı durumlarda, şehveti harekete geçiren çok kuvvetli bir etkiye sahiptir."[1] Eğer kişi musikî meclislerine katılacaksa, en azından erkek şarkıcılar seçilmeli.

Yemek hususunda kişi, aşırı duyarsız ya da obur olmamalı. Çünkü, yemekteki amaç beslenmedir. Bunun yerine kişi, açlığı teskin edip iştahı bastıracak kadar, basit ve işlenmemiş yiyeceklerle yetinmeli.

Kişi iffetsizlik ve açgözlülüğün getirdiği ayıp ve rezilliği devamlı olarak düşünmeli. Böylece nefsini kötü arzulardan alıkoyarak tam bir iffetliliği arzulayabilsin.

Gazap gücünü kontrol altına almayı amaçlayan diğer bir dizi prensip de şunlardır:

[1] İbn ʿAdî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 41.

Ahlâk öğrencileri, kızgın insanın saçma davranışları ve kızgınlığa kapıldıklarındaki aptallık ve akılsızlıkları üzerinde düşünmeli.

Kişi tahrik edilince, birden haksızın üzerine atılmak yerine, durup kendisi haksız olduğunda, kendisine ne tür bir intikamı reva göreceğini düşünmeli. Bu durum da kaçınılmaz olarak onun kızgınlığını geçiştirir.

Zulüm ve gazaba vesile olmalarından dolayı, içki meclislerinde, savaş ve bozgun hadiselerini dinlerken veya şiddete meyyal insanlar veya güvenlik güçleriyle beraber bulunurken silah taşımaktan kaçınmalı.

Kişi, şehvet gücünü olduğu kadar, gazap gücünü de harekete geçirdiğinden, ağır içkilerden sakınmalı.

Kişi sakin kafayla düşünmeli, iyice düşünüp taşınmadıkça herhangi bir tür eyleme girişmekten kaçınmalı ve bunu her konuda kendine hayat kuralı edinmeli.[1]

Daha önce gördüğümüz gibi, karakter gelişimi akıl gücünün mükemmelliğine bağlı olduğundan, bizim en önemli görevimiz aklî ilimleri elde ederek, onu mükemmelleştirmek ve güçlendirmektir. Bu ilimlerin, özellikle de ahlâk ve siyaset ilminin bilgisi elde edildiği oranda, natık nefs, faziletleri elde etmeye ve reziletlerden kaçınmaya gayret eder.

Aklî ilimler, insanın meşgul olabileceği en şerefli eylem olan "hakikatin ilmini", (yani fizik ve metafiziği) çalışmayı da içerir. Bu çalışmada ilerlemeyi temin etmek için öğrencilere bu ilimlerin uzmanlarına uygun gelen hayat tarzını taklit etmeleri tavsiye edilir.[2]

İbn 'Adî'ye göre bu çalışmanın aklî erdemleri elde etmedeki etkisi belirgindir. Diğer taraftan, bunlar da fâilin ahlâkî karakterine etki eder. Böylece fâil nefsin şehvânîlik, kindarlık, kıskançlık, garaz gibi şehevî ve gazabî eğilimlerinin ve bu iki gücün

---

[1] İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 44.
[2] İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 47 vd.

yönlendirdiği fiillerin değersizliğini kavrar. Kişi akıllıca kendini değerlendirdiğinde, rezil fiillerin getirdiği kötülüğün, onların getirdiği zahirî faydadan çok daha fazla olduğunu; gerçekte bu faydaların da dikkatlice incelendiğinde çoğunun zarara dönüşeceğini farkeder. Hatta bu faydaların da neticede, geçici veya önemsiz olduğu ve çoğunlukla nefret veya kavga sebebi olduğu görülür.

Yazar son olarak fazileti ararken, hedefimizin mükemmelliğin en üst derecesi olması gerektiği ve bu idealin altındaki hiç bir hedefin netice vermeyeceğini savunur.

3. Ahlâken Kâmil İnsanın Portresi

Bu bağlamda İbn 'Adî, insandan daha çok meleklere benzeyen 'yetkin insanı' (*insânü't-tâm*) nitelendiren vasıfların listesini çıkarır:

Hem iyi hem de kötü ahlâkî vasıflarını devamlı olarak kontrol etmeli.

Ahlâkî bozulmaya götüren şeylere karşı dikkatli olmalı.

Ne kadar yüce olursa olsun, her türlü fazileti elde etmeyi arzu etmeli.

Kendini tamamen 'mükemmellik formu' ile meşgul etmeli.

Her türlü faziletli vasıftan haz duymalı.

Rezîleti ve halkın yüceltmesini hakir görmeli.

Faziletli insanların tavsiyelerini ve eski filozofların ilkelerini dikkate almalı.

Belli oranda belagat ve hikmet sevgisine sahip olmalı.

Düzenli olarak âlim ve dindar insanların toplantılarına katılmalı.

Eğlence, yiyecek ve içecek ile ilgili tavırlarını ölçülülük ve iffetlilik "değişmez esasına" göre düzenlemeli.

Zenginliği kendiliğinden bir amaç olarak değil de bir vasıta olarak görmeli. Dolayısıyla, onu elde etmede ne çok istekli olmalı ne de gerek kendisinin, gerekse zayıf ve muhtaç insanların ihtiyaçlarını karşılamak için onu harcarken cimri davranmalı.

Kızgınlık ve gazabı yerip, nefsinde tefekkür faziletini yerleştirmeli.

Diğer insanlara karşı sevgi faziletine sahip olmaya çalışmalı ve onlara karşı şefkatli olmalı. "Çünkü insanlıkta birleşmeleri ve sosyal yapı ile şekillenmeleri yönüyle bütün insanlar tek bir fert gibidirler."[1] İnsanın özünü, her insanda aynı olan akıl oluşturur; aklî nefsleri ile insanlar tabiaten sosyal ve hayırsever olurlar. Gazabî nefsleri, onları gurur ve tahakküm sevgisine ittiğinde de düşmanlık ve kıskançlık onları birbirinden ayırır.

Tüm insanlara karşı iyilikte bulunmalı ve onlara yardım için varlığını harcamaya istekli olmalı.

Hiç bir reziletin veya eksikliğinin, halkın gözünden kaçmadığını asla unutmamalı. Krallar ve yüksek mevkilerdeki insanlar, kendi hatalarının halk tarafından bilinmediğini zannedebilirler, çünkü onların hizmetindekiler, korkularından veya itaatlerinden dolayı bunları açığa vurmazlar. Bu insanlar eleştiriden içerlenmek yerine eleştiriye açık olmalıdırlar. Çünkü sadece eleştiri vasıtasıyla hatalarını düzeltebilirler ve neticede gittikçe mutluluk ve iyi tanınmanın göstergesi olan mükemmellik seviyesine ulaşabilirler.[2]

1 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 55.
2 İbn 'Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 60.

VI- AHMED İBN MUHAMMED İBN MİSKEVEYH (öl. 1030): EN BÜYÜK İSLAM AHLÂK FİLOZOFU

1. İbn Miskeveyh'in Ahlâk Eserleri

İbn Miskeveyh'in ahlâk teorisinin oldukça önemli bir kısmı, öncelikle selefi Yahya İbn 'Adî'nin çalışması gibi *Tehzîbü'l-ahlâk* olarak bilinen, *Tahâretu'l-a'râk* (*Mizaçların Arındırılması*) kitabında bulunmaktadır.[1] İbn Miskeveyh'in selefinin çalışmasından haberdar olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Bildiğim kadarıyla, yazılarının hiçbir yerinde kendisinden bahsetmediği bu risaleye aşina olduğu hissini veren muayyen yapı ve konu benzerlikleri bulunmaktadır. Ayrıca İbn 'Adî'nin, psikoloji ve ahlâk konularında yazdığı bilinen meşhur talebesi Hasan İbn Suvar'a (öl. yaklaşık 1017) *Fevzü'l-asğar*'ında atıfta bulunması önemlidir.[2] Üstelik, meşhur coğrafyacı ve biyografi yazarı Yakut el-Hamevî (öl. 1229), Hasan b. Suvar'ı (diğer ismiyle İbnu'l-Hammar) İbn Miskeveyh'in hamisi yapar ve İbn Miskeveyh'in Ebu Zekeriyya'nın kitaplarından hoşlandığını ekler.[3]

Tehzîb, İbn Miskeveyh'in yegâne değil, fakat en önemli ahlâk risalesidir. Bizzat kendisi, *Tehzîb*'te *Tertîbu's-Sa'âde* (*Mutluluğun Tertibi*) isimli bir risalesine atıfta bulunur ki, bu risale ilkinden on yıl kadar önce yazılmıştır. *Tehzîb*'le aynı zamana ait

1 İbn Miskeveyh bu risalesine *Kitâbu't-tahâre* ismiyle atıfta bulunmaktadır. Bk. *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 91, 222 vd. Bundan sonra *Tehzîb* şeklinde anılacaktır. Aynı şekilde tahkikler de onu *Tehzîbü'l-ahlâk* şeklinde zikretmektedir, bkz., *Tehzîb* s. 9.
2 Bkz., İbn Ebi Useybia, *'Uyunu'l-enba'*, s. 429; Kıftî, *Tarihi'l-hukema*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, s. 164; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 384.
3 Bkz., Yakut, *Mu'cemu'l-udeba*, Beyrut, 1970, c. V, s. 5 ve 6. Krş., Tevhîdî, *el-imta' ve'l-mu'anese*, ed. A. Emin, Kahire, 1939-44, c. I, s. 35 vd. Metin Ebu Zekeriyya'ya Yahya künyesiyle atıfta bulunmaktadır, fakat bu pekala İbn Zekeriyya'nın bozulmuş şekli olabilir

olan *Kitâbu'l-havâmil ve'ş-şevâmil*'de, adaletin mahiyetine dair kısa bir risaleden (*fî Mâhiyeti'l-'adl*) bahsedilmektedir.[1]

Onun elimizde bulunan en önemli metafizik risalesi, Fevzu'l asğar, büyük bir kısmı ahlâkın da hedeflediği mutluluğun kazanılmasına yönelik psikoloji konularını sıkça tartışması sebebiyle, ahlâkla yakından ilgilidir. Nefsin cevher oluşu ve yok olmayışı, daha detaylıca *Tehzîb*'den ziyade Fevz'de tartışılır. Bu iki konu da, çalışma boyunca göreceğimiz gibi, onun ahlâkının temellerini oluşturur. Haz ve Elemler Üzerine ile Nefs ve Akıl Üzerine isimli diğer kısa risaleleri bu temel psikolojik konuları bir miktar daha detaylıca geliştirir.[2] Tevhidî tarafından nakledildiği gibi, onun adalet ve adaletsizlik, ahlâkî karakter, dostluk, özgür irade ve kader ile insanların yardımlaşmasına olan ihtiyaç gibi sorunlara dair Havâmil ve'ş-şevâmil'deki cevapları ahlâkî ilgiden yoksun değildir.[3] Son olarak, sistemli bir ahlâk risalesi olmamasına rağmen, *Tehzîb*'in bir tamamlayıcısı olarak kabul ettiği, Cavidân Hıred, İranlılar, Hintliler, Araplar ve Yunanlıların hikmetlerinin bir külliyatından oluşur. O, diğer çalışmasında, "bütün genel ilkeleri sana sunduk" derken, bu kitabında ise, bizim "gayemiz belirli ahlâkî hikmetleri ve her bir milletin ve kültürün hikmet sahiplerinin öğütlerini sunmaktır" der.[4]

2. Nefsin Tabiatı ve Fiilleri

Tehzîb, yazarın kitabı yazmada amacını açıklamasıyla başlayıp, bu amacın iki kademeli olduğunu söyler: (a) Çaba sarf etmeksizin ve güçlük duymaksızın, doğru davranışları sergileyebilmek için en uygun ahlâkî karakterleri ve istidatları elde

1 Bu ise Hicretten sonra 375-6 (M.S. 985.) yılıdır. İbn Miskeveyh'in yazılarının kronolojisi için bkz., M. Arkoun, *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV/X Siecle: Miskawayh, philosophie et historien*, Paris, 1970, s. 107 vd.

2 Bkz., M. Arkoun, "Deux epitres de Miskawayh," *Bulletin d'Etudes Orientales* (Şam Fransız Ensitiüsü), 17 (1961-62), s. 7-24.

3 Bkz., *Havamil ve'ş-şevami'l*, ed. A. Emin, Kahire, 1951, s. 84 vd, 86 vd, 131 vd, 220 vd, 320 vd.

4 *Câvidân Hıred*, s. 25.

etmek; (b) Bunları metotlu ve düzenli bir şekilde yapmaktır. Bu amaca ulaşabilmek için kendimizi veya nefslerimizi iyi bilmeli ve onların ne tür varlıklar olduğunu ve bizde yaratılma sebeplerini anlamalıyız. Kısacası, "bizler tarafından uygun kullanıldığında onların, ulvî derecelere ulaştıracak olan güçlerini ve alışkanlıklarını olduğu kadar yetkinliklerini ve gayelerini de" tespit etmektir.[1] Bu çalışmada ulaşmış olduğu sonuç, kabaca, on yıl önce yazılmış olan *Fevzu'l asğar*'da ve kısa risalesi *Nefs ve Akl Üzerine*'de ulaşmış olduğu sonuçla aynıdır. *Tehzîb*'in psikolojik mukaddimesini öncekilerin bir özeti ve daha tam bir açıklaması varsaymak da makul görünmektedir.

Bu mukaddimedeki ilk temel tartışma, nefsin beden olmadığı; bedenin bir parçası veya hali olmadığı; araz ya da mizaç olmadığı; aksine ölüme ve bozuluşa tabi olmayan, kendi başına varolan bir cevher olduğu hakkındadır. Zira, ölümden sonraki dirilişimiz bu öncüller üzerine isnat edilmektedir.[2]

Nefsin bedenden tamamen farklı olduğunu ispatlamak için İbn Miskeveyh şunları sıralar:

Beden aynı anda yalnızca bir tür sureti kabul edebilirken, nefsin zıt suretleri (akledilir suretleri) kabul edebildiği kendiliğinden açıktır. Bu suretler –bedende olduğu şekilde kendisini zayıflatmak yerine– aslında ilave suretleri kabul etme kabiliyetini arttırmaktadır.

İnsanı hayvanlardan ayıran ilkenin (*ma'na*) bedenin şekil ve yapısından ziyade, nefs olduğu ispatlanmış bir önermedir.

Aynı şekilde insanlık bakımından bir kişinin diğerlerine sayesinde üstünlük sağladığı varlık türlerini geçtiği ilke, bedenden ziyade (*nâtık*) nefstir.

Bir çok organıyla beden, muayyen bir gayeye intibak ettirilmiş bir araç veya bir aletten başka bir şey değildir. Bu 'araçsal'

1 *Tehzîb*, s. 2. Krş., İngilizce tr. C. K. Zurayk, *The Refinement of Character*, Beyrut, 1968, s. 1. Bundan sonra Zurayk şeklinde anılacaktır.

2 Bkz., *Fevzu'l asğar*, s. 33 vd. Krş., İngilizce tr. J. W. Sweetman.

ilişkiyi açıklamak için bedenin bir parçasının diğerinin aleti olduğu söylenemez, çünkü bu diğer parça da alettir. Bundan dolayı söz konusu aletin veya aletlerin "kullanıcısı", bu aletlerden farklı olmalıdır. Yani, onu veya onları şuurlu ve iradi bir şekilde kullanabilecek gayri maddi bir şey olmalıdır.[1]

Nefsin "ilâhî şeylerin bilgisi"ni arzulaması, bedenin dışında ve ondan daha ulvî başka şeyleri araştırması, "maddi şeylerden daha ulvî ve daha şerefli bir cevherden oluştuğunu açıkça gösterir."[2]

Diğer taraftan nefsin araz olmadığını ispatlamak için İbn Miskeveyh, biraz dolambaçlı bir yol takip eder: (a) (Onun tarafından arazlarla özdeşleştirilen) duyulur ve akledilir suretleri idrak eden ve her ikisini birbirinden ayırt edebilen nefs, kesinlikle onlardan ayrı olmalıdır;[3] (b) Nefs, İbn Miskeveyh tarafından arazlarla özdeşleştirilen 'maddi bir sûret' veya güç olarak da kabul edilemez. Çünkü işitme ve görme duyuları gibi maddi suretler veya güçler bedene ihtiyaç duymaktadırlar. Buna ilaveten güçlü duyu nesneleri karşısında onlar kamaşmakta veya hissizleşmekte iken, (*nâtık*) nefs bedenin bir organına ihtiyaç duymamakta ve "güçlü kavramları" idrak ederek daha da kuvvetlenmektedir.[4] (c) Nefs, burhanın ilk ilkeleri, Yaratıcı, bizzat kendi varlığı ve bir bütün olarak evren hakkındaki bir çok tümdengelimsel hakikatler gibi gayri maddi şeyleri idrak edebilmektedir. Bu idraklerin hiç birisi duyulardan elde edilmemekte ve hiçbir maddi "arac"a gerek duymamaktadır. Aksine, böylesi araçlar genellikle nefsin akledilir sûretleri idrakine engeldir.[5] (d) Az önce sıralanan farklı arazların dayanağı olarak nefs, onlardan

---

[1] *Fevzu'l asğar*, s. 35 (Sweetman, s. 119 vd.). Krş., Daiber, *Mu'ammar*, s. 352 vd.
[2] *Tehzîb*, s.6. (Zurayk, s. 8.)
[3] *Fevz*, s. 45. (Sweetman, s. 128.)
[4] *Fevz*, s. 46. (Sweetman, s. 128); Krş., *Tehzîb*, 6 (Zurayk, 8) ve *De Anima*, III, 429b-4.
[5] *Fevz*, s. 47. (Sweetman, s. 129.)

herhangi birisi olamaz. Çünkü, bir arazın diğer bir arazın dayanağı olamayacağı kabul edilen bir ilkedir.[1]

Aristo'nun tartıştığı gibi, nefsin bedenin sûreti veya daha belirgin olarak canlı organizmaya ait olan "hayatın sûreti" olup olmadığı, daha sonra İbn Miskeveyh tarafından özde Aristocu zeminde reddedilmektedir. Aristo tarafından açıklandığı (*De Anima*, I, 408b 18 vd.) ve Hasan b. Suvâr tarafından yorumlandığı gibi, nefs yalnızca bedenin organlarını etkileyen "ihtiyarlığın körleştirici etkilerinden" bağımsızdır. O bedenin bir sûreti olamaz aksi takdirde ona bağımlı olup, onunla beraber yok olurdu. İbn Miskeveyh, bariz Eflâtuncu ifadelerle, nefsin aslında bedene hayat veren, onun fiillerini denetleyip dağılmamasını sağlayan, yaşayan ve yok olmayan bir cevher olduğunu iddia eder.[2]

Nefsin ölümsüz olduğu görüşünü desteklemek için İbn Miskeveyh, ikincisi Yeni-Eflâtuncu olmasına rağmen, Eflâtuncu olduğuna inandığı üç delil ileri sürer:

İçinde bulunduğu nesnesine ebedî hayatı veren varlık olarak nefs, canlılığa özü itibariyle sahip olmalıdır; bundan dolayı onun zıddını, yani ölümü kabul edemez.[3]

Hepsi birbirine irca edilebilen maddeden, yokluktan ve bozuluştan bağımsız olarak nefs, bozuluşa tabi olmamalı; varlığın, iyiliğin ve ebedî sürekliliğin her üçüne de sahip olmalıdır;[4]

Nefs kendiliğinden hareket eden bir varlıktır.

Şu halde, her kendi başına hareket eden yok olamaz. Çünkü Timaeus'ta (27D) ve Kanunlar'da (4, 895B), Eflâtun kendi

---

[1] *Tehzîb*, s. 6. (Zurayk, s. 8); Arkoun, "Deux Epitres...", s. 27.
[2] Bkz., *Fevz*, s. 49 vd. (Sweetman, s. 130 vd.)
[3] *el-Fevz*, s. 49 vd. (Sweetman, s. 130 vd.); Krş., Phaedo, 105C ve Phaedrus, 246B.
[4] *el-Fevz*, s. 54. (Sweetman, s. 134) Bu üçleme Proklus'tan alınmış gözükmektedir. Bkz., *NeoPlatonici apud Arabes* içinde "Liber de Causis", ed. A. Bedevî, Kahire, 1955, s. 6. Krş., İbn Miskeveyh, *Risale fî mahiyeti'l 'adl*, ed. M. S. Kahn, 1964, s. 12 vd.

başına hareketi canlılıkla özdeşleştirip, onun bir yandan altı tabiî hareketten ayrı olduğunu ve diğer yandan da zamanın üstünde olduğunu açıklamaktadır. Sonuç olarak, o değişimin bütün tabiî şartlarından bağımsız olup bozulmazdır. Bu delil Timaeus'tan geldiği sanılan içinde Eflâtun'un şu soruya cevap verdiği uzun bir alıntı ile desteklenmektedir: Başlangıcı olmaksızın oluşan şey nedir? Oluşmaksızın var olan şey nedir? "Oluşmayan varlık, zamanın üstündekilere ait olanlardandır, çünkü zamanın üstünde olan, aynı zamanda tabiî hareketin de üstündedir. Böylesi bir şey geçmiş ve gelecek kategorilerinin içine girmez. Onun varlığı dehre, ezelîye en çok benzeyendir."[1]

Bundan şu sonuç çıkar; cevher olarak tanımlanan nefsin özü ezelî bir canlılık olup böyle olmak sıfatıyla nefs bozuluşa tabi değildir. Onu içeren hareket, semavî feleklerin takip ettiği ezelî ve dairesel harekettir. Bununla beraber, Plotinus'u takip ederek İbn Miskeveyh, bu harekette yukarı ve aşağı hareketi birbirinden ayırt eder; nefs, Bir'den ilk sudurla ortaya çıkan Akl'a doğru yukarı hareket edip güzellik ve ışıkla dolar; maddeye doğru aşağı hareket edip onun kendi ışığı maddenin üzerinde parıldar. Bu iki hareketten ilki, Kutsal Kitap (*Şeriat*) tarafından sağ taraf ve nefsin mutluluğunun kaynağı; ikincisi ise sol taraf ve şakâvetin kaynağı olarak isimlendirilmektedir.[2] Nefsin dünyada ve âhirette elde edilebileceği mutluluk çeşitlerine ait detaylı tartışma gelecek bölümde sunulacaktır.

3. Nâtık Nefsin Yetkinliği Olarak Erdem

Yukarıdaki nefs hakkındaki değerlendirmeler, ahlâk sorunlarını tartışabilmek için bir önsöz işlevi görür. Gerçekten de İslam ahlâk yazarlarının çoğunda olduğu gibi, İbn Miskeveyh'in hem felsefî hem dinî iki temel sorusu, bir yandan erdemin tabiatı ve şartları, diğer yandan da mutluluğun elde edilmesi üzerinedir.

---

1 *Fevz*, s. 57. (Sweetman, s. 137); Krş., *Timaeus*, 35A ve *Laws*, X, 895B.

2 *Fevz*, s. 58. (Sweetman, s. 138 vd.); Krş., *Kur'an*, 56:7-8, 24, 41, 90-91.

Bu tartışmada, Eflâtun'dan alınan ve Yeni-Eflâtuncu unsurlar tarafından biçimlendirilen psikolojik nefs-beden ikiliği de belirleyici bir rol oynar. Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te tartıştığı gibi, erdemle, nefsin insanın özünü oluşturan ve onu diğer canlılardan ayırt eden parçasının, yani aklın ve düşünmenin yetkinliğini (*kemal*, *fazilet*, *ἀρετή*) anlamalıyız. Birey bu parçasının veya yetisinin yetkinliğini geliştirdiği oranda ve aynı zamanda bedenle özdeşleştirilen fiillerden uzak durduğu oranda hemcinslerini insanlıkta ve erdemde geçer. Gerçekten de "nefsin muayyen fiillere olan arzusu -bununla bilginin ve düşüncenin farklı türlerini kastediyorum- ve bedene ait olan fiillerden sakınması onun erdemini veya yetkinliğini oluşturur. Bu erdem, insanın nefsini kontrol etmesi ve kendisini hedefinden alıkoyacak şeylerden (...) yani maddi meselelerden, duyulardan ve ilişkili konulardan uzaklaştırmasıyla orantılı olarak artar."[1]

Bununla beraber, İbn Miskeveyh'in erdemler tasnifi, Eflâtuncu ve geç dönem Meşşâî çizgiyi takip eder. Nefsin Eflâtuncu üçlü bölümlemesinden başlayarak, üç yetinin veya parçanın (aynı anlamda kullanıldı) her birine; aklî olana hikmet, gazaba şecaat ve şehvete iffet karşılık gelmek üzere temel bir erdem tayin eder. Bu parçalar uyumlu hareket ettiklerinde, dördüncü Eflâtuncu erdem olan adalet ortaya çıkar. Bütün bu erdemlerin ortak özelliği itidaldir. Buna göre İbn Miskeveyh, Aristocu tarzı izleyerek erdemi her biri kusur olan iki zıt nokta arasındaki orta olarak tanımlamaktadır. Ona göre, orta, iki zıt uca en uzak nokta olup, dairenin merkeziyle çemberi arasındaki ilişkisi ile karşılaştırılabilir.[2]

Beklentilerin tersine, Aristocu aklî ve ahlâkî erdemler şemasına uymaksızın, bu dörtlü şemada, her bir temel erdem, üze-

---

1 *Tehzîb*, s. 6. (Zurayk, s. 8.); Krş., *Nikomakos'a Etik*, I, 1097B, 24 vd.

2 *Tehzîb*, s. 16 ve 25. (Zurayk, s. 16 vd. ve 23 vd.) İbn Miskeveyh'in sahte-Eflatuncu kaynağı için bkz., H. Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung,", *Der Islam*, 47 (1971), s. 34-42.

rinde bir sıra dalların yayıldığı bir gövde vazifesini görecek şekilde biraz daha ustalıkla geliştirilir. Sonuçta hikmetin alt bölümleri, zeka, hatırlama, akletme, çabuk anlama, zihin berraklığı, doğru yargı ve kolay öğrenme olarak sunulmaktadır. Şecaatin alt bölümleri ise âlicenaplık, gözüpeklik, metanetli olmak, sebat, hilm, kendine güven, yüreklilik ve sıkıntıya tahammüldür. İffetin alt bölümleri, utanma, sükunet, sabır, cömertlik, hür olma, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi hal, barışseverlik, vakar [ağırbaşlılık] ve kötülüklerden sakınmadır. Son olarak, adaletin alt bölümleri ise dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirmek, iyi muamele, bir şeyi güzelce yerine getirme, lütufkârlık ve dindarlıktır.[1]

Richard Walzer'in Arius Didymus ve sahte Aristocu De Virtutibus et Vitiis'in yazarının şahitliğiyle, geç dönem Yunan antikitesinde Stoacı ve Meşşâî yazarların benzer şemaları geliştirdiğini göstermiş olmasına rağmen, bu tablolardan hiç birisi tam anlamıyla Yunan seleflerinde gözükmemektedir.[2]

4. Adalet

Yukarıda sunulan erdem ve alt erdem gruplarından iki tanesi en seçkinleri olarak göze çarpar: adalet ve dostluk. Gördüğümüz üzere İbn Miskeveyh'in genel adalet kavramı temelde Eflâtuncudur. Fakat, onu Aristocu şemaya uydurmakta hiçbir zor-

[1] *Tehzîb*, s. 19. (Zurayk, s. 20 vd.)

[2] Bkz., Walzer, *Greek into Arabic*, s. 222 vd. Krş., Stobaeus, *Eclog.* II, s. 60 (Wachsmuth) ve Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, II, s. 63-72. Bu tali erdemlerin listesi görünüşe göre Nicolaus of Laodicea (4. yüzyıl) tarafından yazılmış ahlâka dair Arapça bir risalede ikincil dereceden Meşşâî ve Stoacı yazarlara atfedilmektedir. Bu eser sahte *De Virtutibus et Vitiis* isimli kitaptaki alt erdemlerin bazılarını yeniden üretir. Bkz., M. C. Lyons, "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, 13-14 (1960-61), s. 50 vd. Sahte-Aristo'nun *De Virtutibus*, Süryanice-Arapça tercümesi için bkz., Ed. Mechtild Kellermann, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugent. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und Ibn at-Tayyib*, tez, Erlangen, 1965.

luk çekmez. Sonuçta, adalet, nefsin üç yetisinin doğru itidali ve nispetinden kaynaklanan (Eflâtuncu) hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin mükemmelleşmesi ve tamamlanması şeklinde tanımlanır.[1] Bu itidal daha sonra Pisagorcu ve Yeni-Eflâtuncu terimlerle, bu dünyadaki düzenin ve sürekli varoluşun nihâî ilkesi olan birlik tarzı, birliğin bir 'vekili' ya da 'gölgesi' şeklinde yorumlanmıştır.[2] Zira bir varlığın birlikten pay aldığı ve çokluktan bağımsızlaştığı ölçüde gerçeklik ve erdemler düzeninde daha yüksekte olduğu bildirilir. Birlik de gerçekte "mükemmel iyilik"le eş anlamlı olan "varlığın kemali"yle eş anlamlıdır. Bu üç terim arasındaki fark yalnızca semantiktir: mükemmelliği birlik olan varlık, arzu nesnesi olarak algılandığında basitçe iyilik olarak isimlendirilmiş olmaktadır.[3]

İbn Miskeveyh'in birlikten adalet kavramını çıkarımı, bahsettiğimiz gibi, Pisagorcu nazariyeleri yansıtır gözükmektedir. Fakat, bu zatî bir ilgi sebebiyledir. Adâletin Mahiyeti Üzerine adlı risalesinde o, fizikî nesnelerin asla çokluktan bağımsız olamamaları sebebiyle; ayrık boyutları, nispetleri ve zıt sûretleri yüzünden asla birliğe tam olarak iştirak edemeyeceklerini; ancak onun en yakın benzeri veya vekili olan eşitlikten pay alabileceklerini açıklar. Bu eşitlik sayesinde, fizikî nesneler kendi kimliklerini ve bütünlüklerini muhafaza edebilecekleri ve diğer nesneler tarafından tahakküm altına alınmayacakları veya yok edilmeyecekleri muayyen bir miktar birlik veya itidale sahip olabilirler. Gerçekten de bu, kendisi olmaksızın bütün evrenin harabeye dönüşeceği tabiî adaletin özüdür.[4]

[1] *Tehzîb*, s. 16 (Zurayk, s. 17).

[2] *Tehzîb*, s. 112 (Zurayk, s. 101).

[3] Bkz., *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 17.

[4] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 16 vd. Krş., *Tehzîb*, s. 112 vd. (Zurayk, s. 100 vd.). Jamblichus, Pisagor'un adaleti matematiksel olarak yorumladığı, oran, uyum veya denge ile özdeşleştirdiğini nakleder. Krş., A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liege-Paris, 1922, s. 57 vd. İtidal (*vasat*) için bkz., Daiber, *Der Islam* 47 (1971), s. 38 vd.

Bu tabiî ve fizikî adaletin karşısına İbn Miskeveyh, "metafizik alanda ve sonsuz varlıklarda" var olan ilâhî adaleti koyar.[1] Bu, fizikî adaletin konusu yalnızca maddi iken kendi konusunun gayri maddi olması bakımından aynı zamanda ezelî olan fizikî adaletten farklılaşır. Bundan dolayı Pisagorcular, bu kavramı sayılarla açıkladılar. Çünkü, "sayının, saydığı şeyden soyutlandığında, bizzat kendisinde belirgin temel özelliklere sahip olduğu ve değişime tabi olmayan belli bir düzene sahip olduğu görülmektedir."[2]

Bu risalede İbn Miskeveyh, adaletin diğer iki bölümlenmesini de sunar; geleneksel/örfî ve insani adalet. İlki genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılıp ya evrensel olarak bütün insanlık tarafından ya da muayyen bir devlet, millet veya ev halkı tarafından onaylanan yasama veya icra tarzlarının vasıfları şeklinde açıklanmaktadır. Örfî adaletin düsturları ne değişmez ne de mutlaktır. Çünkü kanun koyucu, değişmez ilkelere uymaktan ziyade, zamanındaki şartlara ve hakim olan âdetlere uygun olarak, yönetimi boyunca adil kabul edilecek muayyen kurallar koyar.[3]

Onun tarafından iradi olarak işaret edilen insani adalet ise, nefsin güçlerinin birbirleriyle huzur ve barış içinde bulunduğu; karşılıklı çatışma ve baskı içinde olmadığı hal olarak tanımlanır. Nefse sağlık veren, bedene de sağlık vermektedir.[4] İlginçtir ki, burada İbn Miskeveyh yukarıda az önce zikredilen diğer üç alt adalet tasnifiyle ilgili söyledikleriyle karşı karşıya gelmektedir.[5]

Bu ahlâk kavramının sosyal imâlarını geliştirmeye devam ettiğinde, Eflâtuncu 'psikolojik uyum' anlamındaki adalet kavramı, bilinen Aristocu çizgide tadilata uğrar. Aristo gibi, gerçek adil insanı yalnızca kendi içerisinde uyum ve itidali başaran kimse olarak değil, "kendi dışındaki her muamele ve hürmette" başka bir şey olmadan sadece adalet uğruna adaleti arayan kişi

[1] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 20.
[2] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 20.
[3] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 19.
[4] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 19.
[5] *Risâle fî mâhiyeti'l 'adl*, s. 12.

olarak tartışır.[1] Bu bağlamda, insan fiillerinin üç alanına uygun olarak adaletin üç alanını ayırt edebiliriz: (a) İyiliklerin ve hürmetin dağıtıldığı alan, (b) İrâdî muameleler alanı ve (c) Şiddet ve baskının dahil olduğu (*gayri irâdî*) muamele alanı.[2]

(a) Şıkkı ile ilgili adalet, 1:2=2:4 oranında olduğu gibi İbn Miskeveyh'in devamsız/aralıklı dediği aritmetik nispet ile belirlenmektedir. (b) Şıkkı ile ilgili (onun sürekli dediği) adalet A'nın (bir terzinin) B'ye (bir ayakkabı tamircisine) nispeti=a'nın (bir elbisenin) b'ye (bir çift ayakkabıya) nispetinde olduğu gibi insicamî nispettir.[3] (c) Şıkkı ile ilgili adalet ise, geometrik olarak belirlenmektedir. Mesela, bir kişi adaletsiz veya zararlı bir fiille rahatsız edilen başka birisiyle muayyen bir nispeti veya ilişkisi varsa, adalet onun da "benzer bir zarara uğramasını gerektirir, böylece ilk nispet yeniden kurulur."[4] Bundan dolayı adil, bu gibi durumlarda, eşit olmayan şeylerle ilgili olarak eşitliği yeniden sağlayan kimse olarak tanımlanabilir.

Hem Aristo hem de İbn Miskeveyh için, bütün nispet tartışmalarında anahtar kavram ölçü veya normdur. Sosyal veya siyasi ilişkilerde hukuk (*şeriat*) bir anlamda ölçü iken, idareci de diğer anlamda ölçüdür. Diğer taraftan ekonomik ilişkilerde ölçü ticarî muameleleri düzenleyen ve eşitleyen paradır. Yunanca'daki hukuk (*nomos=namus*) kelimesinin para (*nomismos*)[5] kelimesiyle etimolojik yakınlığından bahsettikten sonra İbn

[1] *Tehzîb*, s. 112 (Zurayk, s. 100).
[2] *Tehzîb*, s. 114 (Zurayk, s. 101). Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1130b 29 vd., Aristo'nun 'adalet' fiilinin cüzilerini ikiye ayırdığı yer:
İyiliklerin ve şerefin dağılımını içerenler
Yanlışların düzeltilmesini içerenler
İradi muameleler
Gayri iradi muameleler
Ya gizli veya
Zorla yaptırılanlar
[3] *Tehzîb*, s. 114 (Zurayk, 102). Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1131a 15 vd.
[4] *Tehzîb*, s. 12. Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1132a 20 vd.
[5] Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1133a 30

Miskeveyh, *Nikomakhos'a Etik*'ten en yüksek üç normun Allah'dan sudur eden kanun olduğunu destekleyen bir açıklamayı alıntılamaya devam eder. Hatta ikinci norm olan yönetici de Allah adına hareket eder.[1]

Bu üç kanuna üç ayrı adalet tarzı denk gelmektedir. Zira, İlâhî kanuna uyan kimse adaletin kılavuzluğuna uygun olarak davranacak ve böylelikle mükemmel huyları ve mutluluğu elde edecektir. Hemcinsleriyle parasal meselelerde insaflı davranan kimse, devletin zenginliğine katkıda bulunacaktır ki, bu da 'siyasi adalet'in temelidir. (Aynı şekilde yöneticinin otoritesine teslim olan da adildir.) Tersine, ilâhî kanundan yüz çeviren, yöneticinin (İbn Miskeveyh tarafından Halife veya İmam ile özdeşleştirilmiştir) otoritesine başkaldıran veya kendisine ait olmayanı alan kişi adil değildir.[2] Yukarıda tartışılan üç tür adalete karşılık gelen üç tür adaletsizlik, sözde Aristo'nun açıklamalarına dayanılarak devam eden kısımda, Allah'a, üstlerimize veya eşitlerimize ve atalarımıza karşı vazifelerimiz şeklinde belirlenmektedir.[3]

5. Dostluk

İbn Miskeveyh'in derinlemesine tartıştığı ikinci kapsamlı erdem dostluk veya sevgidir.[4] Bazılarının, nefsteki ahlâkî adalet eğiliminin basit olarak asil dostluk karakterinin oluşamamasından kaynaklandığı kanaatinde olduğunu söyler. Zira, her ikisi de bir dereceye kadar düzenleyici sosyal ilkeler olarak, insanlar

1 *Tehzîb*, s. 115 (Zurayk, s. 103). Bu iddia edilen ifadenin Aristocu kaynağı kesin değildir.

2 *Tehzîb*, s. 116 (Zurayk, s. 104).

3 *Tehzîb*, s. 119 (Zurayk, s. 106 vd.). Sahte *De Virtutibus et Vitiis*'de 5, 1250b, Aristo aslında adaletin beşli bir bölümlenmesini sunar: Allah'a, ruhlara, vatana, ebeveyne ve ölüye karşı.

4 İbn Miskeveyh Eflâtuncu erosdan daha ziyade Aristocu 'philia' kavramıyla daha ilgili gözükmesine rağmen, 'Sadaka' ve 'mehabbe' kavramları neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadır.

dostluk bağlarıyla birbirlerine bağlandıklarında, isteyerek adaletten vazgeçebilmektedirler.[1]

Bununla beraber, dostluk bağı sosyal birlikteliklerde öncelikli ilk ilkedir. Birey, yetersizlik ve eksikliğinden dolayı, hemcinsleriyle yardımlaşmaksızın temel ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu yardımlaşmada ve arkadaşlıktaki uyumda, insanlar "sanki organlarının çoğu kendisine faydalı bir fiili yapmak için iş birliği yapan tek bir kişi gibi olur."[2]

İbn Miskeveyh tarafından dört tür olarak sunulan dostluk bölümlemesi, Aristo tarafından tavsiye edildiği gibi ilişkilerin farklı hedeflerine dayanmaktan ziyade onların nisbî sürekliliğine dayanır: (1) Çabucak kurulup çabucak bozulan dostluk türü; (2) Çabuk gelişip yavaş bozulan dostluk türü; (3) Gelişmesi yavaş fakat bozulması çabuk dostluk türü ve (4) Gelişmesi yavaş ve bozulması da yavaş olan dostluk türü. Bu dörtlü tasnif, insan hedef ve gayelerinin üçlü tasnifine denk gelmektedir: Haz verenin, iy.nin ve faydalının hedeflenmesi. Bu tasnife bunların üçünün birleşimi de eklenebilir.[3]

İbn Miskeveyh'e göre haz için yapılan dostluk birincisine; iyilik için yapılan dostluk ikincisine; fayda için yapılan dostluk üçüncüsüne; iyiliği de asli bir parça olarak içermesi şartıyla, bu üçünün birleşimi için yapılan ise dördüncüsüne denk gelmektedir.

İrade ve tefekkürü içermeleri bakımından, bu tür dostluklar, yalnızca insanlar arasında ortaya çıkabilir ve bu dostluklara ceza veya mükâfat eşlik eder. Bununla beraber, bir ülfet çeşidi olan dostluğun bir türü, benzer şekilde akılsız bazı hayvanlarda da bulunabilir. Mineraller ve taşlar gibi cansız nesnelere gelince, onları oluşturan asli unsurların karışımlarına bağlı olarak, arala-

1 *Tehzîb*, 133 (Zurayk, s. 118). Krş., *Nikomakos'a Etik*, VIII, 1155a 25.

2 *Tehzîb*, s. 135 (Zurayk, s. 123).

3 *Tehzîb*, s. 136 (Zurayk, s. 123). Krş., *Nikomakos'a Etik*, VIII, 1155b ve II, 1104b 30. Bununla beraber, Aristo listeyi iki temel hedefe indirir: İyi ve haz veren.

rında ayrılık (*münafere*) ve imtizaç (*müşakele*) oluşabilmesine rağmen, aralarındaki tek ilişki merkezlerine doğru tabiî eğilimdir. Karışım, aritmetik ve armoni biliminde ortaya konulan armonik, aritmetik ve geometrik üç tür ilişkiden birisiyle uyum sağlarsa, imtizaç sürer; zıtlarıyla karşılaştığında ise uyumsuzluk oluşur.[1]

Aristo gibi, İbn Miskeveyh de fayda ve hazzın sürekli değişen tabiatının tersine, iyi şeyin tabiatının sürekli olması sebebiyle, yalnızca erdeme dayalı olanın gerçek dostluk olduğu kanaatindedir. Faydaya dayanan dostluğun hızlı ve düzensiz değişimleri, insanın içinde bulunan "karşıt özelliklerin" sebep olduğu çatışan eğilimler nedeniyledir. Bir bedenî haz bir özellikle uyuşurken bir diğeriyle ise çatışmaktadır.[2]

'Aklî hazların' durumu ise daha farklıdır. Zira, insanda diğer hiçbir tabiî özellikle karışık halde bulunmayan basit ve ilâhî bir cevher bulunmaktadır. Bundan dolayı insan, bedenî hazlardan tamamen farklı olan bu aklî hazlardan pay alabilmektedir. Bu aşkın (*'ışk*) yoğunluğuna ulaşabilen, tasavvufî vecd (*veleh*) haline benzeyen ve bazı evliyanın (*müteellihun*) tecrübe ettiklerini iddia ettikleri ilâhî aşk ile aynı olan basit bir lezzettir.[3]

---

1 *Tehzîb*, s. (Zurayk, s. 124). *el-Havâmi ve'ş şevâmil*'de, İbn Miskeveyh dostluğu aslî ve arızî şeklinde iki kısma ayırır. İlki, nefs veya tabiat olsun belirli bir karışımda iki varlık arasındaki bir nispet şeklinde tasvir edilir. İkincisi ise akıllı varlıklar arasında olup alışkanlık, yakınlık, fayda, görünür fayda, haz, umut, ortak ticaret, görüş veya inanç veya akrabalığı içerir. Bkz., *el-Havâmi ve'l Şevâmil*, s. 131 vd. Yazarının ahlakı için bkz., Mark Berge, *Pour un humanisme vecu: Abû Hayyân al-Tawhîdî*, Şam, 1979, s. 303 vd. Çağdaşı Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin ahlakı için bkz., J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986, s. 267 vd. Aristo dostluğu benzer (Empedokles) veya benzemeyen şeyleri bir arada tutan muayyen bir benzerlik olarak tasvir etti. Bkz., *Nikomakos'a Etik*, VIII, 1155a 32 vd.

2 *Tehzîb*, s. 138 (Zurayk, s. 126).

3 *Tehzîb*, s. 138 vd. (Zurayk, s. 126).

Bu ilâhî aşk, İbn Miskeveyh tarafından temelde, Aristo'nun görüşü ile ancak en uzak bağıntıyı taşıyan, bununla beraber onun görüşlerine dahil olduğu iddia edilen Yeni-Eflâtuncu terimlerle tanımlanmıştır. İnsandaki ilâhî cevher duyulur eklerden temizlendiğinde, benzerini arzular ve akıl gözüyle Saf ve İlk İyi'yi idrak eder. Bunun üzerine, O'nunla karşılaşmak için acele eder ve Saf İyi'de ona kendi ışığını vererek eşsiz bir hazza iştirak etmesini ve gerçek Allah dostlarının hedefi olan ittisal derecesine ulaşmasını sağlayarak karşılık verir.[1]

Bu çalışma boyunca mutluluğun ilâhî seviyesinin bu ilâhî aşka denk geldiğini kabul edeceğiz. İbn Miskeveyh, bizi metafiziksel dostluğa ve sevgiye götürdükten sonra, şimdi dostluğun daha dünyevî ve fayda veya haz için yapılan çeşitlerinin değerlendirmesine geri döner. Bunların çeşitleri sayısızdır. İlk önce, bizi hemcinslerimize bağlayan, bütün dostlukların ve sevginin temeli olan tabiî ünsiyete (*üns*) sahibiz. Cemaat toplantılarımız ve ziyafetlerimiz hem din hem de sahih örf tarafından bu ünsiyeti geliştirmek için kurumsallaştırılmıştır. Bu sebepten dolayı İslam, müminleri günde beş defa, ve özellikle de Cuma günleri camide cemaat olmaya, senede iki defa bayram günlerinde toplanmaya ve son olarak da hayatta bir defa olmak üzere Kutsal mekan olan Mekke'de buluşmaya çağırır.[2]

İkinci olarak, evlilik birliğinden kaynaklanan karşılıklı haz ve yararda kökleşmiş eşler arasındaki sevgiye sahibiz. Bu sevgi, taraflardan birinin diğerinin beklentilerini karşılamasında başarısız olması sonucunda dağılmaya açıktır. Bu sevginin benzerle-

---

1 *Tehzîb*, s. 139 (Zurayk, s. 126). Krş., *Usûlûciyâ Plotinus apud Arabes*'in içinde, ed. A.-R. Bedevî, Kahire, 1955, 43 vd. ve 116 vd. Bu mistik sevginin kaynağı, nefsin konusuyla ittisali değerlendirmelerinde resimsel, şiirsel ve mistik dil kullandığı için eleştirilen Porphyry'dir. Bkz., *Avicenna's De Anima* (Arapça metin), ed. F. Rahman, Londra, 1959, s. 239 vd. R. Walzer, "Porphyr and arabic Tradition", s. 294 vd.

2 *Tehzîb*, 141 (Zurayk, s. 127 vd.).

ri, âşığın mâşukuna, zenginin fakire, ustanın çırağına, yöneticinin tebaasına ve babanın çocuğuna olan sevgisidir.[1]

Üçüncü olarak, insanın Yaratıcısına olan sevgisine sahibiz. İlâhî bilgiye sahip insanlar (*ʿalim rabbânî*), bu hususta önceliğe sahiptirler. Çünkü, sever gözükse bile, kişinin bilmediği şeyi sevmesi imkânsızdır. Bu sevgi, Allah'a itaatle ve O'nu tesbihle elde edilir. Bu, çocuğun babasına veya talebenin hocasına olan sevgisine benzemektedir. Bu ikisinden ikincisi daha şereflidir, çünkü öğretmenler bizim ruhlarımızı arındırmakla sorumlu olup bizim en yüksek mutluluğumuzun ve asıl varoluşumuzun sebepleridirler. Bundan dolayı, öğretmenlik "manevi babalık ve insani mürebbîlik (*rabb*)" olduğundan, onlara da Allah'a sunduğumuz gibi şükran ve saygı sunmalıyız.[2]

Bu seviyeye ulaşmış hakikî erdemli insanın alameti, farklı dostluk tarzlarını birbirinden ayırt etmesi ve kendi seviyesindeki asıl dostlarıyla (*mahbube*) ve diğer her bir dost sınıfıyla adaletin ve ihsanın (*ihsân*) gereklerine uygun bir şekilde ilişkiler kurmasıdır. O, onur veya haz hayatıyla tatmin olmayacak ve içindeki "ilâhî parça" olarak atıfta bulunulan, zatında iyi olan en yüksek iyiyi arayacaktır.[3]

Bununla beraber, İbn Miskeveyh, dostlarla ve ortaklarla arkadaşlık yapmaksızın insanın en yüce mutluluğu başaramayacağında ısrar eder. Çünkü insan, tabiatı gereği sosyal bir canlı olduğundan, yalnız başına kendisini kemale erdiremez. Buna göre, bir kişiyi dost seçmek ve onunla erdemli bir şekilde geçinmek için, bir dizi ahlâkî kural listesi sunulmuştur:

Dostunu dikkatli seç; tembel ve iyilik bilmez ilişkilerden sakın.

Arkadaşına, sevinç ve üzüntülerini paylaşmak da dahil, nezaket ve ihtimam ruhuyla yaklaş.

1 *A.g.e.*, 142 (Zurayk, s. 129 vd.).
2 *A.g.e.*, 147 (Zurayk, s. 134).
3 *Tehzîb*, 152 (Zurayk, s. 138 vd.).

Sahip olduğun herhangi bir bilgiyi, zenginliği veya avantajı dostundan saklama; bilakis bunları ona cömertçe sun.

Hatalarından dolayı arkadaşını nazikçe uyar, asla müfterileri dinleme ve dostça nasihatleri daima arzula![1]

6. Mutluluk: Konusu ve Dereceleri

İbn Miskeveyh dostluğu diğer bütün ahlâkî erdemler gibi, insanın nihâî hedefi olan mutluluk için bir araç olarak algılamıştır. O, Aristo gibi, bu erdemlerin uygulanabilmesi için para ve diğer naddi konular gibi belirli araçlar kadar, arkadaş ve dostların yardımının da gerekli olduğunu belirtir.[2] Bu, özellikle insanın sosyal varlığı için zorunlu bir şart olan adaletin uygulanabilmesi için doğrudur. Bu sebeple biz, tembelliği ve beleşçiliği en kötü kusurlar arasında sayıp zühdde aşırı gidenleri, "kendilerini insanlardan kopardıklarında ve dağlara ve mağaralara çekildiklerinde" ayıpladık. Çünkü yalnız başına bir hayat geçiren kimse, nasıl iffeti, adaleti, özgürlüğü ve yiğitliği tecrübe edebilir; cansızdan, hatta ölüden nasıl daha iyi kabul edilebilir?[3]

Bununla beraber o, insanın amelî ve ilmî olmak üzere bileşik etkinlikleri taşıyan bileşik bir varlık olduğunu kabul eder. Birincisi amelî veya ahlâkî kemale (*kemal hulki*); ikincisi ise ilmî kemale (*kemal ʿalimî*) denk gelmektedir.[4] İkincisinin birinciye olan nisbeti, sûretin maddeye nispeti gibi olup, onun yetkinlik ve mutluluğu daha üstündür.

Bu ayrımları yapmakla İbn Miskeveyh, sağlam Aristocu temellerde kalır. Fakat, insanın bilişsel yetkinliğini tasvir etmeye devam ettiğinde, bu temelden çıkıp İbn Sinâ ve diğer Yeni-Eflâtuncuların tarzında, yalnızca başlangıç olarak hizmet eden ahlâkî yetkinliği feda etmeksizin, onu maʿkuller âlemiyle ilişkiye geçme veya birleşme (*ittisâl*) kavramlarıyla tasvir eder. O şöyle

1 *Tehzîb*, 157 vd. (Zurayk, s. 141 vd.)
2 *A.g.e.*, 167 (Zurayk, s. 149 vd.). Krş., *Nikomakos'a Etik*, I, 1098b 30 ve X, 1178a 25
3 *A.g.e.*, 168 (Zurayk, s. 150 vd.).
4 *A.g.e.*, 39 vd. (Zurayk, s. 36 vd.)

yazar "bu derecelere ulaştığında (yani düzenli amellerle bağlantılı ilmî dereceye), sen ayrı bir âlem olur ve küçük âlem (mikrokozmos) olarak isimlendirilmeyi hak edersin. Çünkü bütün varlıkların sûretleri sende gerçekleşmiş olur ve bir anlamda sen onlarla bir olursun."[1] İnsanın asıl mutluluğu, bu en ulvî aklî ve metafiziksel hale ulaşmada saklıdır. İbn Miskeveyh tarafından tartışmaya eklenen ahlâkî yetkinlik, bir geçiş evresi olarak hizmet eder. İmtihanlarla, musibetlerle veya dünyevî varoluş ile sınırlandığından; bedenin engellemeleri ve yanıltmalarıyla gölgelendiğinden, ikincisi insan arayışının nihâî konusu olamaz. Yalnızca onun üstüne çıkarak ve hikmetin aklî yetkinliğini başararak, insan daha ulvî manevi gerçekliklere (*el-meleü'l-a'la*) ulaşabilecek ve "İlâhî nur"un aydınlatmasını alabilecektir. İnsan bu hale ulaştığında, acılara karşı bağışıklık kazanacak, "kendisinden tamamen memnun, kendi haline ve Bir'in ışığından gelen taşmalara/feyzlere razı olacaktır. Bu hallerin dışında, diğer lezzetleri arzulamayacak, bu güzelliklerin dışında hiçbir şeyle tatmin olmayacak ve ona layık olanların sahip olduğu hikmetin sağladığı bakışın dışında hiçbir şeyle mesud olmayacaktır."[2]

İbn Miskeveyh, insanın "nihâî ve en ulvî mutluluğunun" bu aklî hal olduğunu söylemektedir. Ancak, bunun ötesinde ilâhî olarak tanımlanan üçüncü ve daha yüksek bir halin varlığını da kabul eder. Bu, insanın bütün fiillerinin ilâhî olduğu bir haldir, yani fiillerin (Allah ile veya insandaki 'İlâhî akılla' özdeşleştirilmiş) saf iyiye doğru yönelmiş ve sadece kendisi için yapılan ilâhî fiilin tavrına uygun olarak icra edildiği bir haldir. Gerçekten de bu ilâhî eylemlerin bir işaretidir, yani onun dışında veya ötesinde başka bir hedef yoktur. "Şanı yüce Yaratıcı, kendi dışındaki bir şey sebebiyle değil, sadece kendi zatı sebebiyle fiilde bulunur."[3] Bunun neticesinde insan bu hale ulaşmakla ilâhî yetkinliğe iştirak edebilir veya tüm tabiî arzuların, endişe ve isteklerin yok olduğu bir halle karşılaştırılabilecek ilâhî bir hale ulaşabilir.

[1] *Tehzîb*, s. 157 vd. (Zurayk, s. 141 vd.) Krş., İbn Sînâ, *Necât*, Kahire, 1938, s. 293 ve *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 130 vd. ve Ek A.

[2] *Tehzîb*, 85. (Zurayk, s. 77).

[3] *Tehzîb*, s. 89 (Zurayk, s. 79).

Bu "ilâhî hal" değerlendirmesi, İbn Miskeveyh tarafından açıkça Aristocu külliyatın sahte De Virtutibus et Vitiis'den farklı olan Aristo'nun "Nefsin Erdemlerine Dair" kitabından alındığı iddia edilse de, bunun Plotinuscu ve mistik halkası inkâr edil..nez. Bu eserde, sözde Aristo otoritesine dayanılarak şöyle denir: Gerçek mutlu bilge (*hakîm*), Allah'a has olan mutluluğa iştirak eder. Bu azameti geniş olan Allah'ın seçtiği kullarından istediğine verdiği ilâhî bir mevhibe olup, "mükemmel mutlu bir hakîm"in insanlıkla ve tabiî hayatla hiçbir ilgisi yoktur.[1] Bununla beraber, bu konudaki sabit fikrine rağmen İbn Miskeveyh, bunu yukarıda zikredilen 'karışık olmayan hayat'la uzlaştırma problemiyle uğraşmaya devam eder. İnanıyoruz ki, onun insanın bileşik tabiatına ve 'karışık hayat'a dair vurgusu sadece sözdedir. O insanın nihâî mutluluğunu aklî, manevi veya ilâhî olarak açıklamıştır. Bununla beraber kişi yanlışlıkla, bu terimleri ahlâkî veya amelî yetkinliklere yapılan imtiyazlar olarak yorumlayabilir.[2] Faal düşüncenin aklî yetkinliğine dünyevî veya bedenî hiçbir şeyin bozamayacağı mutlulukla ulaşılır; ne bedenin lezzetleri, ne de talihin değişiklikleri, kendi yönetimini ve dengesini başarmış mutlu insanın üzerinde bir belirleyiciliğe sahip olacaktır.[3] Hatta ölümün, gayri maddi ve bozulmayan nefsin bedenin kayıtlarından özgürleşmesi olduğunu bilen için ölüm, korkutucu bir şey olmayıp, nefs ile beden arasındaki bağın kırılması bütün felsefelerin amacıdır.[4]

[1] *Tehzîb*, s. 171 (Zurayk, s. 152).

[2] Arkoun, İbn Miskeveyh'in bu noktadaki tereddüdünü ve "une definition coherente du Bonheur Supreme" tutarlı tek bir tanımın yokluğunu kabul eder. Bkz., *Contribution a l'etude*, s. 289.

[3] *Tehzîb*, s. 95 vd. (Zurayk, s. 85).

[4] *Tehzîb*, s. 216. (Zurayk, s. 191). İbn Miskeveyh bu paragrafında Kindî'nin temelde Sokratçı olan *Üzüntüyü Uzaklaştırma Sanatı* isimli risalesinden alıntıda bulunur. Krş., *Phaedo*, 66D.

Tehzibü'l ahlâk'ta dört defa zikredilen ve onu yirmi yıl önceleyen Tertibu's-saâde'de[1] İbn Miskeveyh, yetkinliğin iki tarzı arasındaki aynı antitezle uğraşır. Risalenin bizzat ismi dahi öğreticidir: Mutluluk çoğul olarak kullanılmış ve onun farklı dereceleri sıralı bir düzenlemeye imkân vermiştir (*tertîb*). Bu risalede, insanın ahlâkî ve aklî yetkinlikleri yakın ve uzak şeklinde ikiye ayrılmış, "yakın olan değerlendirme ve irade ile gerçekleşen zahirî fiillerden ve onların aklın emirleri doğrultusunda düzenlenmesine bağlıdır."[2] Diğer taraftan yalnızca az bir seçkin grubun ulaşabildiği uzak mutluluk ise birincisini müteakiben, bireysel yeterlilik ve rahatlık sağlandıktan sonra başarılabilir. Mutluluğun bu ikinci derecesini başaranların işaretleri ise şunlardır:

Enerji

İyimserlik ve kendine güven

Şecaat

Ağır başlılık, müvazene

Statükocu olmamak

Kendinden razı olmak

İbn Miskeveyh'in ısrarlı bir şekilde derinleştiği son özellik, bu mutluluk halinin anahtar noktasıdır. Mutlu insan (*saîd*), oluş ve bozuluşa tabi olmayan muayyen değişmez gerçeklikleri idrak ettiğinden, kendi halinden memnundur. Mutlu insan her şeyi görür; hata yapmayan ve karışıklığa düşmeyen ve oluş ve bozuluşa tabi olmayan bir gözle görür. (...)[3] O, bildiği ve ruhen ona bağlandığı bir vatanı hedefleyen bir yolcu gibidir. Kendisini ona ulaştıracak bir hanı geçtiği veya kendisini ona daha da yakınlaştıracak bir üst dereceye ulaştığı her zaman onun enerjisi, zihnî barışı ve huzuru artar. Bu güven ve kendinden emin olma hali, gerçek bir müşahede (*mu'ayene*) ile desteklenmemiş basit

---

1 Bkz., Arkoun, *op. cit.*, s. 107

2 Bkz., *Kitâbu's-sa'âdeh*, Kahire, 1928, s. 34

3 Metnin parantez içinde kalan kısmı bana pek anlaşılır gelmemektedir.

bir haber değildir (*haber*). Hakikate ulaşmadığı müddetçe nefs sükuna eremez."[1]

Bu mistik dil, ısrarla takip edilmiş olup, burada tartışılan müş hedenin şekli gözün görme idrakiyle karşılaştırılır. Bu ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Fiziki göz uzun gözlemler sonucunda zayıflarken, bu ruhî ve manevi göz, artan müşahedelerine orantılı olarak, gücünü ve yatkınlığını, gayri makul farz edileni idrak etme noktasına ulaşıncaya kadar arttırır.

İbn Miskeveyh, bu tecrübenin Aristocu olmayan açık özelliklerine rağmen, Aristocu amelî ve nazarî hikmet şemasına uyabileceğinden emindir. Tartışmayı, Anuşirvan'a yollanan Paul'un Farsça bir mektubundan aldığı ve bu iki tür hikmetin araştırılmasında uygulanması gereken düzen ve metodun ana hatlarını ortaya koyan; Aristo külliyatının temel parçalarını sunan bir listeyle sonuçlandırır.[2] Bir kere daha insan tabiatının iki parçası arasındaki Aristocu ayrımda, insandaki ilâhî parçaya ait "ilâhî mutluluğa" yönelik bir anahtar bulur. Ona göre bu, aklî eylemlere adanmış "hikmet sevgisi" ve "ilâhî fikirlerin kullanımından" oluşmaktadır. Saf iyilikle özdeş olan bu seviyeye ulaşan her bir kimse, tabiî arzuların ve hırsların uzantılarından ve stresinden kurtulup; kutsanmış ruhların arkadaşlığına katılıp Allah'a en yakın meleklerle beraber olacaktır.[3] Bu bakış açısını desteklemek için, hiç şüphesiz, daha önce de atıfta bulunduğumuz *Nikomakhos'a Etik*'e yazdığı kayıp şerhin sahibi Porfiryus gibi Yeni-Eflâtuncu yazarlar tarafından yorumlanmış Aristo otoritesini yardıma çağırır. Bu mutluluğu en yüksek noktayla, yani Aristo'ya göre gerçekten erdemli ve mutlu insanın paylaşabileceği Allah aşkıyla sonuçlandırır. Aristo'nun *Nikomakhos'a*

---

1 *Kitâbü's-sa'âdeh*, s. 43. Krş., *Fevz*, s. 71, İbn Miskeveyh'in sûfî tecrübenin menzillerine ve makamlarına atıfta bulunduğu yer.

2 *Kitâbü's-sa'âdeh*, s. 45-60. Krş., Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdâd", *Der Islam*, 60, (1983), s. 231-267.

3 *Tehzîb*, s. 169. (Zurayk, s. 151).

Etik'in X, 1177b 30 vd. deki "insan olan bizlere, insani şeyleri düşünmede tavsiyelerde bulunanlara" karşı meşhur cevabı daha sonra "bu ilâhî mutluluğu" destekler tarzda aşağıdaki gibi yeniden üretilmiştir: "İnsanın arzuları kendisi insan olmasına rağmen insani olamaz; kendisi ölümlü bir canlı olmasına rağmen, insan ölümlü canlıların arzularıyla tatmin olamaz. İnsan bütün güçleriyle ilâhî bir hayatı yaşamak için çabalamalıdır; çünkü insan cisim olarak küçük olmasına rağmen, hikmet olarak büyük ve akıl bakımından da şereflidir."[1]

Bu düşünme yolunu mistik olarak vasıflandırmada haklı isek, İbn Miskeveyh'in mutluluk teorisinde üç uzantının veya tabakanın bulunduğunu söyleyebiliriz: (a) Tecrübe ve müşahede terimleriyle açıklanan mistik veya Plotinusçu uzantı, (b) Mutluluğun *Nikomakhos'a Etik* X, 7'deki çizgide kendi kendine ilâhîleşme tarzında tasvir edilen akılcı veya Arsitocu çizgi ve (c) Daha çok Aristo'nun psikolojisi ve ahlâkındaki dünyevî eğilimlerle yakın ilişkili ve İbn Miskeveyh'in ahlâkına arka plan olarak hizmet eden, Eflâtunculuktan en uzak noktada bulunan gerçekçi ve düalist uzantı. Aslında bu Protrepticus Eflâtunculuğunun tam kalbindedir.

Buna göre, (a) ile (b) şıklarından kaynaklanan İbn Miskeveyh'in düşüncelerindeki gerilimler, Aristocu gelişme çerçevesine yerleştirilebilir. Diğer bir ifadeyle, Protrepticus Eflâtunculuğundan Eudemian ve *Nikomakhos'a Etik*'in Aristoculuğuna geçilebilir.[2] Gördüğümüz üzere açıkça bilinmeyen Yeni-Eflâtuncu bir ortam yoluyla İbn Miskeveyh'e ulaşan sahte *Nefsin Erdemleri* (*Virtues of the Soul*) kitabından yoğun alıntılar gibi,

[1] *Tehzîb*, s. 171. (Zurayk, s. 152):

[2] Aristo ahlâkının gelişimi için bakınız: W. Jaeger, *Aristotle, Fundemantals of the History of his Development*, Oxford, 1948, s. 79 vd., 229 vd., 426 vd. Krş., *Aristotle's protrepticos*, ed. ve İngilizce terc. Ingemar Düring, Göteborg, 1961, B85-B100.

bu iki unsur da onun ahlâkının genel çerçevesine yansımıştır.[1] Aristoculuğa uydurulması en zor olan unsur, nefsin cevher oluşu ile ölümsüzlüğünün kendisine yüklenildiği nefs-beden ikiliğidir. İbn Miskeveyh bu iki önermeyi seçkin Eflâtuncu terimlerle açıklar. *Nikomakhos'a Etik* I, 1100a 10 vd.deki "biz sonu görmeliyiz" şeklindeki Solon'un sözleri ile ilgili Aristo'nun yorumlarından olumlu bir ölümsüzlük fikri çıkarma çabası, samimi olmasına rağmen, zayıf kabul edilmelidir.[2] *Nikomakhos'a Etik* ve *De Anima*'nın olgun Aristoculuğunun büyük bir kısmı, Aristo'yu suçlamalardan temize çıkaracak şekilde, ölümsüzlük tezinin aleyhinedir.

7. Ahlâkî Tedavi

Tehzîb'in büyük bir kısmı huyların güzelleştirilmesi; nefsin farklı parçalarının ve yetilerinin uyumlu hale getirileceği ve insan eylemlerinin ana hedefine, yani mutluluğa yönlendirileceği terbiye ile ilgilidir. Bu terbiye, tıbba nispetle nefsin sağlığını koruma sanatı olarak isimlendirilir. Sonuç bölümü bu güçlerin sağa sola saldırdığı ve sonuç olarak da ahlâkî uyumu veya nefsin sağlığını tehdit ettiği durumu yeterince ele alır. Bu durumda ahlâkî tedavi veya ahlâk sağlığının düzeltilmesi gerekli olur.[3]

Nefsin ahlâk sağlığının korunabilmesi için, ahlâken tekrar kötü yola düşmeyi engelleyen ahlâkî ve aklî hususiyetleri nefste sağlam bir şekilde düzenleyen; kötü kullanım ve tembelliğe karşı onu koruyan amelî ve nazarî disiplinlerin takibiyle meşgul olmak önemlidir. Şayet bu hazinelerin kaybedilmesine izin verilirse, bunların sahibi büyük ölçüde ayıplanacaktır. Çünkü zahiri iyiliklerin ve şereflerin, hatta hükümdarlığın aksine, bunları

[1] S. Pines, "Un texte inconnu d'aristotle en version arabe,": *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge* (*AHDLMA*), Paris, 1955, s. 5-43 ve 1959, s. 295-99.

[2] Bkz., *Tehzîb*, 97 (Zurayk, s. 86 vd.). Aristo açıkça şeref veya şerefsizlik ve evlatların iyi ve kötü talihi gibi belirli eylem ve etkilenimlerin atalarının mutluluğunu etkilediğini ima eder. Bkz., *Nikomakos'a Etik*, I, 1100a 10 vd.

[3] Bkz., *Tehzîb*, 175 (Zurayk, 157 vd.).

sürekli kullanmamızı emreden ve böylece bizi ezelî mutluluğa ve sonsuz inayetine ulaştıran Yaratıcının hediyeleri olarak bu hazineler bizden ayrılamazlar.[1]

Ayrıca İbn Miskeveyh, ahlâk sağlığını korumayı arzulayan birinin, tecrübe ettiği haz veren şeyleri düşünüp özlem duyarak şehvet ve gazap güçlerini uyandırmamak için ihtimam göstermesi gerektiğini bildirir. Böyle yapmak, hakim olmaya ve kontrol altında tutmaya çalışırken vahşi hayvanları serbest bırakıp onları heyecanlandırmaya benzer. Bu aptalların yolu olup bu güçlerin asıl görevinin bizi köle yapmaktan ziyade, Allah'ın da emrettiği gibi akla hizmet olduğunu anlamamaktır.[2]

Bunun da ötesinde kişi, akıllıca düşünmenin ışığında yapmamaya karar verdiği, fakat alışkanlığın gücüyle yapmaya yöneldiği şeylere karşı dikkatli olmalıdır. Bu durumda kendini erdemli insanların önünde hakir görerek veya kendine masum insanlarca hakaret yapılmasına izin vererek mahrumiyet veya tekdir ile, bedensel hazların nefsini yoldan çıkarmasına ve aşırı kızgınlığın ortaya çıkmasına engel olmalıdır veya günahına kefaret olarak bir miktar sadaka vermelidir. Kendisini tembellik suçuyla itham edecek olursa, kendisine ilave külfetli vazifeler veya daha büyük kefaretler ve sadakalar yüklemeli.[3]

Bu gibi hususlarda, hücumlara karşı devletlerini sağlamlaştırmadaki ferasetleriyle ve uzak görüşlü olmalarıyla meşhur olan kralları taklit etmelidir. Zira, tutkularımızı kontrolde tuttuğumuz, ruhlarımızı gazabın veya ilerleyen şehvetin şiddetli hücumlarına karşı güçlendirdiğimiz oranda, hücum ettiklerinde, onları savuşturabiliriz.[4]

Ayrıca kişi kendi kusurlarını büyük bir itina ile muhasebe edip Galen'in İnsanın Kendi Kusurlarını İdraki[5] risalesindeki tavsiyelerle yetinmemelidir. Galen bu kusurları tespit için, kişiye güvenebileceği samimi bir dost edinmesini ve onu kendisinde gözlemlediği hataları kendisine bildirmesini tavsiye eder. Dostu bundan çekindiğinde ise, Galen'in Erdemli İnsanın Düşmanlarından Yararlanması Hakkında isimli risalesinde ileri sürdüğü gibi, kişi dostunu kendisini aldatmakla ve düşmanlarına tercih etmekle hicvetmelidir.[1] Kindî daha iyisini şöylece ortaya koyar: "Erdem arayıcısı tanıdıklarının davranışlarına, reziletlere neden olan acılara maruz kaldıklarında, her bir rezilet biçimini kendisine gösteren aynalar gibi bakmalıdır."[2] Onlardan birinde hata gördüğünde, kendi fiiliymişcesine, kendini bundan dolayı azarlayıp, istisnasız her birinin durumunu değerlendirmek için gece gündüz bütün fiillerini gözden geçirmelidir.

Gördüğümüz üzere, tedavi sanatının diğer bir parçası sağlığın yeniden inşasıdır. Nefsin maruz olduğu hastalıklar, daha önce zikrettiğimiz dört ana erdeme ve bunun alt bölümlenmelerine denk gelen bir çok reziletlerdir. Bununla beraber, asıl erdemlere nispetle aşırılık veya kusur olan sekiz genel rezilet vardır: (a) Yiğitliğe nisbetle serkeşlik ve korkaklık, (b) İffete nisbetle şehvet düşkünlüğü ve donukluk, (c) Hikmete nisbetle sefehlik ve budalalık ve (d) Adalete nisbetle zulüm ve zillet.

Hastalıkları tedavi edebilmek için, ilk önce bunların sebep ve kaynaklarını belirlemek gereklidir. Şecaat gibi korkaklık ve serkeşlik nefsin gazap gücünde yer almaktadır; kızgınlık veya intikam arzusu[3] tarafından aşırı bir şekilde uyarıldığında, düşünme yetisi gölgelenip, eleştiri ve nasihate kapalı hale gelir. Nefsin tahrik olmasının "asıl sebepleri" ise kibir, benlik davası, iki yüzlülük, münakaşacı olmak, hafifmeşreplik, gurur, istihza, hainlik, zulüm ve rekabet iken, bütün bunların gaye sebebi ise intikam

---

1 *Tehzîb*, s. 183 (Zurayk, s. 163).
2 *Tehzîb*, s. 185 (Zurayk, s. 165).
3 *Tehzîb*, s. 187 (Zurayk, s. 167).
4 *Tehzîb*, s. 187 (Zurayk, s. 167).
5 *Tehzîb*, s. 188 (Zurayk, s. 168).

1 Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, 419. Krş., "A Diatribe of Galen," R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 142-74
2 *Tehzîb*, s. 190 (Zurayk, s. 169 vd.). Krş., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 419.
3 *De Anima*, I, 403a 30 vd.'de kızgınlığın tanımı "kalbin kanının intikam isteğiyle kaynaması" şeklinde sunulur. *Tehzîb*, s. 193 (Zurayk, s. 172).

arzusudur; onların sonuçları ise vicdan azabı, hasta bir mizaç, arkadaşlarını küçümseme ve düşman kazanmaktır.[1]

Bu hastalıkların tedavisi, onların asıl sebeplerini, yani ateşli kızgınlığı ve kibri kurutmakla mümkün olur. İkincisinin özü ise, "kişinin, kazandığından daha yüksek bir mertebeyi hak ettiğine dair kendisi hakkındaki yanlış kanaatitir".[2] Bundan dolayı kişi, kendisi ve hataları hakkında doğru kanaati oluşturmakla ve kibrin konusunun kendinin dışında bir şey olduğunu anlamakla, kibrini durdurabilir ve azaltabilir. Birincisi (ateşli kızgınlık) ise adaletsizliğin veya iffetsizliğin bir türü olup yalnızca kontrolsüz kızgınlığın ahmaklığını ve abesliğini idrak etmek ve gazap gücünü kontrolde tutmaya yardım edecek hilm ve cesurluk erdemlerinin geliştirilmesiyle tedavi edilebilir.[3]

Kızgınlığın tedavisi ise serkeşliğin, zilletin, tembelliğin ve bocalamanın sebebi olan intikam ateşini azaltmaktır. Bu hastalıkları tedavi etmek ve şecaatin orta noktasını başarabilmek için, gazap gücünde uysallık ve soğukkanlılık gibi zıt duyguları, bazen alışılmışın ötesindeki bir dereceye kadar uyandırmak gereklidir.[4]

Gazap gücünün diğer temel bir hastalığı, bir felaketi ummanın veya afet beklentisinin yol açtığı korkudur. Şimdi, ummak veya beklemek, her ikisi de küçük veya büyük, zorunlu veya mümkün gelecek olaylarla ilgilidir. Sebebi biz veya dışımızdakiler olsun, mümkün olaylarda akıllı insanın korkuya kapılması için bir sebep yoktur. Birincisi, mümkün olaylar olabilir veya olmayabilir; gelecekte olacak diye endişelenip bundan dolayı olaylar karşısında kendi kendini yemek bir hatadır. İkinci olarak insan, geleceğe ümitle bakmalı ve olabilecek kötü şeyleri düşünmekten sakınmalıdır. Üçüncüsü, şayet gelecek mutsuzluklarımız bizim yanlış hesaplamalarımız ve yanlış davranışlarımız

[1] Bkz., *Tehzîb*, 195 vd. (Zurayk, s. 170 vd.)
[2] *Tehzîb*, s. 195 (Zurayk, s. 174).
[3] Hilm ve onun Arap-İslam arka planı için bkz., *İslam Ansiklopedisi*, hilm maddesi.
[4] *Tehzîb*, s. 202 vd. (Zurayk, s. 179 vd.)

sebebiyle ise, onların asıl sebepleri olan hatalarımızdan kaçınmak gerekir.[1]

Yaşlılık çağının başlangıcı ve onun takipçileri olan hastalık üzüntüsü, sevdiğini kaybedip yalnız kalma gibi zorunlu hadiselerden kaynaklanan korkunun ilacı ise uzun bir hayata nail olan kimsenin yaşlılık çağını ve onun tabiî sonuçlarını hoş karşılaması gerektiğine dair bilgidir. Bu sonuçları anlayıp başta bunların önşartlarını kabul eden kişi korkmayıp, aksine Allah'ın merhametini umarak dua edecektir.[2]

Bununla beraber, insanın maruz kaldığı en büyük korku ölüm korkusudur. Kindî'nin de tartıştığı gibi, ölüm korkusu şunlardan kaynaklanır; (a) ölüm gerçeğinden habersiz olmaktan, (b) bedenin yok olmasından sonra hayatın devam ettiğini bilmemekten, (c) ölümün hastalıkların sebep olduğu acıdan daha büyük bir acıyla geldiğine dair inançtan, (d) onu takip eden cezadan, (e) ölümden sonraki durumumuzun belirsizliğinden ve son olarak (f) zenginliği ve arkada bırakılan diğer kazanımları kaybetme acısından.[3]

Bütün bunlar temelsiz korkulardır. Ölüm gerçeğinden veya bedenin yok olmasından sonra kişinin geleceğinden habersiz olanlar için yalnızca şunu söyleyebiliriz; "ölüm, aynen zanaatkârın aletlerini kullanmayı bırakması gibi, nefsin aletlerini, yani toplamına beden denilen organlarını kullanmayı bırakmasından başka bir şey değildir."[4] Cismanî bir cevher ya da âraz olmayan nefs bozuluşa tabi değildir.[5]

Ruhunun nihâî olarak dirileceğini bilmemesi sebebiyle ölümden korkan veya bir kere bedeni yok olduktan sonra, kendi nefsininde kaybolacağına inanan kimse, nefsin ölümsüzlüğünü ve diriliş tarzını bilmemesi sebebiyle, aslında ölümden korkmamakta; öğrenmesi gereken şeyden habersiz bulunmaktadır.

[1] *Tehzîb*, s. 207 vd. (Zurayk, s. 183 vd.)
[2] *Tehzîb*, s. 208 vd. (Zurayk, s. 184).
[3] *Tehzîb*, s. 209. (Zurayk, s. 185).
[4] *Tehzîb*, s. 209 vd. (Zurayk, s. 185.)
[5] *Tehzîb*, s. 209 vd. (Zurayk, s. 185.)

Korkusunun sebebi, cahilliğidir ve bu cahillikten kaçmak için filozoflar, ilmî araştırmalara dalıp bu dünyanın hazlarını ve cazibelerini terk ettiler. Çünkü, filozoflar bunların ölümün asıl parçaları olduğunu anladılar. Bundan dolayı ölümün de, hayat gibi, iradi ve tabiî diye iki çeşit olduğuna kanaat getirdiler. Nitekim, Eflâtun hikmet arayıcılarına "iradenle öl, tabiatınla yaşayacaksın" diye emretmiştir.[1]

Aslında, ölümün gerçekliğini anlayan kimsenin, korkması için bir sebebi yoktur. Aksine korku yerine ölümü arzulamalıdır. Çünkü ölüm, "insanın özünün tamamlanmasıdır"; insan yaşayan, akleden ve ölen canlı şeklinde tanımlandığından, ölüm onun tamamlanması ve kemali olmaktadır. Bundan dolayı da, tabiatının tamamlanmasından korkmak; onun yok olmasının gerçek yaşamıyla veya kendini tamamlamasının eksikliğiyle bağlı olduğunu düşünmek aptallığın zirvesidir. Bunun da ötesinde, asıl insanlığını kavrayan kimse, insanın oluşa tabi bir varlık olduğunu ve her oluşa tabi olanın (*kâ'in*) kendiliğinden bozuluşa tabi olduğunu bilmelidir. "Bundan dolayı can vermemeyi dileyen kimse, aslında olmamayı dilemekte ve olmamayı dileyen kimse de nefsinin yok olmasını dilemektedir."[2]

Ölümün, öncesinde vuku bulan veya ölüme götüren hastalıkların acısından daha farklı büyük bir acıyla geldiğini hayal eden kimse, bu tahayyülünün yanlış olduğunu ve acının yalnızca canlıları etkilediğini fark etmelidir. Beden ölüm sonucunda nefsten ayrıldığında, yalnızca nefsin maruz olduğu duyu ve acıları tecrübe edemez.

[1] *Tehzîb*, s. 212 (Zurayk, s. 186.). Krş., Phaedo, 66D; F. Rosenthal, "On The Knowledege of Plato's Philosophy in the Islamic World," *Islamic Culture*, XIV (1940), s. 409, not 1.

[2] *Tehzîb*, s. 215 (Zurayk, s. 190). Krş., Kindî'nin açıklaması: "Ölüm bizim tabiatımızın tamamlanmasıdır. Çünkü şayet ölüm olmasaydı, insan hiçbir şekilde olmazdı; zira tanımı gereği insan yaşayan, düşünen ve ölendir." Kindî, *el-Hîle li-defi'l ahzân*, s. 44 vd. ve sonrası, s. 70.

Yeniden dirilişin ardından gelen ceza nedeniyle ölümden korkan kimseye, ölümden ziyade cezadan korktuğu hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla, bu cezanın temelleri olarak gördüğü günahları terk etmeli ve kendisini faziletler ve reziletler olarak tespit edilen huyların farklı hallerini araştırmaya adamalıdır. Kısacası, cehaletin sebep olduğu acıları ve yanlış kanaatleri bizden temizleyecek olan hikmettir.

Aynı şey ölümün ona gelecekte ne hazırladığını bilmediği için ölümden korkan kimse için de doğrudur. Korkusunu tedavi edebilmek için cahilliğini tedavi etmesi yeterlidir. Bunu öğrendiğinde korkudan emin olacak ve mutluluğun gerçek yolunu keşfedecektir.

Son olarak, ölümden korkmadığını, fakat yalnızca yakınlarını, çocuklarını ve dünyevî varlıkları terk etmesi sebebiyle üzüldüğünü iddia eden kişiye, üzüntünün önlenemeyen bir musibetten kaynaklanan acının ön belirtisi olduğu bildirilmelidir. Gördüğümüz gibi, oluşan bir varlık olarak insan, tanımı gereği bozulan olmalıdır. Buna ilave olarak, bu oluş ve bozuluş dünyasında isteklerimizin tatmin edilmesini ve dünya mülkündeki sahipliğimizin ebedî olacağını beklemek tamamıyla boştur. Yalnızca akledilir alemde böylesi bir ebedilik beklenebilir.[1] Kişi, elde ettiğini sevinerek kabul etmesi ve kaçırdığına da üzülmemesi hususunda kendisini eğitmelidir. Bundan sonra kişi, Kur'anı Kerim'de şöyle diyen Rabbe güvenmenin ve ondan razı olmanın gerçek anlamını keşfedecektir (Kur'an, 10:61): "Allahın gerçek veli kulları için korkulacak bir şey yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır."[2] Ölüm, adil ve hikmetli Yaratıcı'nın insanlığa çizdiği bir kader olması sebebiyle, ölüm korkusu veya ezelî hayat beklentisi O'nun cömertliğinin ve yüce

[1] *Tehzîb*, s. 217 vd. (Zurayk, s. 192 vd.) Krş., Kindî, *el-Hîle li-def'il ahzân*, s. 37 vd.

[2] *Tehzîb*, s. 218 vd. (Zurayk, s. 192).

merhametinin olduğu kadar adaletinin ve hikmetinin de bir gereğidir.[1]

Son olarak kişi, atalarımız ölümle yok olmasaydı neler olmuş olabileceğini düşünmelidir. Dünya yeni doğan ve artan nesilleri taşıyamayacak kadar küçülecekti ve bizler ışığı asla göremeyecektik. Mesela dört yüzyıl önce yaşayan Hz. Ali gibi örnek atamızı tahayyül et. Onun çocuklarının ve torunlarının ölümle hiçbir eksilme olmaksızın artmaya devam ettiğini düşün. Onların toplamı şimdi (*Tehzîb*'in yazıldığı tarih olan 985 itibariyle) on milyonu aşmış olacaktı. Uğradıkları suikast ve saldırılara rağmen onların şimdiki sayısı iki yüz bindir.[2] Şayet biz bu rakamı o dönemde bütün dünyada yaşayan insanların sayısı ile çarpacak olursak bugün onların toplamı sayılamazdı. Yine onların yerleşimleri ve üretim faaliyetleri ve hatta hareketleri için hiçbir boş alan kalmazdı.[3]

Özetle, İbn Miskeveyh, Kindî'nin asıl ve ebedî mutluluk için gerekli olmayan maddi mülkiyetlerini kaybetmeye üzülenleri kınarken Üzüntüden Kurtulma Yolları isimli kitabındaki sözlerini yeniden ifadelendirir. Şayet onlar üzüntülerinin sebeplerinin hiçbir şekilde zorunlu olmadığını düşünürlerse, çok kısa zamanda üzüntünün hem zaruri hem de tabiî olmadığını; kendisini bu konuma getiren kimsenin çok kısa zamanda rahatlayacağını ve tabiî haline döneceğini idrak ederler. Çünkü, çocuklarını, en yakın dostlarını ve akrabalarını kaybetmeye maruz kalmış insanlar ve en büyük acıyı tecrübe edenler bile, zamanla sanki daha önce hiç kederlenmemiş gibi, tabiî keyifli durumlarına dönmektedirler.[4]

---

[1] *Tehzîb*, s. 216 vd. (Zurayk, s. 191). İbn Miskeveyh ezeli hayatla açık olarak dünyadaki hayatı kastetmektedir, çünkü o tutarlı bir şekilde nefsin bozulmazlığını ve onun ezeli hayatının akledilir dünyada olduğunu ileri sürmüştür.

[2] *Tehzîb*, s. 215. (Zurayk, s. 190).

[3] *Tehzîb*, s. 216. (Zurayk, s. 190 vd.)

[4] *Tehzîb*, s. 219 vd. (Zurayk, s. 194).

Buna ilaveten, Kindî'nin de tartıştığı gibi, onlar maddi eşyaların ebediyyen sahip olabileceğimiz özel hediyeler olmadığını, aksine Allah tarafından bize kısa bir süre için emanet edilmiş insanlığın ortak mülkiyetleri olduğunu göz önünde bulundursunlar. Yalnızca şükretmeyen ve hasetçi insanlar diğerlerinin sahip olmasını veya bir süre için kullanmasını engelleyerek onlara ebediyyen sahip olmayı dileyecektir. Özgürce ve her daim sahip olduğumuz ve kıskançlıkla kendimiz için muhafaza edeceğimiz asıl eşyalarımız nefs, akıl ve erdemlerimizdir. Bunlar asla geri alınmayacak ya da geri verilmeyecek hediyelerdir. Eğer kişi üzüntüden kurtulmak istiyorsa, dünyevî şeylere bağlanmamalıdır. Neşesini, huzur ve dinginliğini nasıl koruyabildiği sorulduğunda, Sokrat şöyle cevaplamıştır: "Üzüntüye sebep olabilecek hiçbir şeye sahip olmadım."[1]

İbn Miskeveyh ve diğer Arap yazarlar tarafından Sokrat'a atfedilen bu Stoacı ve Kinik sözlerle İslam'ın en önemli ahlâk risalesi sona erer. Bu Stoacı-Kinik unsurların Yunanca kaynakları tespit edilemese bile, *Nikomakhos'a Etik*'e yazdığı kaybolan şerhinde okulunu karakterize eden yaratıcı sentez metotlarının tümünü kullanmış olan Porfiryus'un rolü sürekli olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Aslında, İbn Miskeveyh'in seçmeci ahlâk sistemindeki çok farklı Stoacı, Kinik, Eflâtuncu, Yeni-Eflâtuncu, Aristocu, Yeni-Pisagorcu ve Arap İslamî unsurların hepsiyle beraber, İbn Miskeveyh'in örmüş olduğu ince ve dakik yolun, ilk planda yalnızca çok geniş Yunan Ahlâk geleneği bilgisine sahip olması gereken bir âlim tarafından başarılabileceğini söylemekte bir abartı yoktur. Büyük mantıkçı ve Plotinus'un editörü olan Porfiryus böylesi bir alimdi. Bundan dolayı İbn Miskeveyh'in, Yeni-Eflâtuncu filozofun yalnızca Arap kaynaklarda bildirilen Aristo'nun ahlâkı üzerine yazmış olduğu kayıp şerhin konusuna dair tesadüfî bir bilgiden çok daha fazlasına sahip olduğu varsayılmalıdır.

---

[1] *Tehzîb*, s. 208 vd. (Zurayk, s. 184). Krş., Kindî, *op. cit.*, s. 40, ve M. Fahri, "Al-Kindî ve Suqrat," s. 33.

VII- NASIRUDDÎN TÛSÎ (öl. 1274)

1. Diğer Bilimlerle İlişkisi Açısından Ahlâk

Önceki bölümde gördüğümüz üzere, İbn Miskeveyh'in felsefî ahlâka katkısının ölçüsü, yalnızca Arapça'da ona benzer bir selefinin zor bulunması gerçeği değil, daha sonraki süreçte hemen hemen bütün ahlâk yazılarına model olmasıdır. Nitekim, iki yüz yıl sonra, büyük Şiî astronom ve filozofu Nasıruddîn el-Tûsî, (öl. 1274), Gülistan valisi olan İsmailî hamisi Nasıruddîn Abdurrahîm b. Ebî Mansur zamanında, hâmisine atfen *Ahlâk-ı Nâsırî* olarak adlandırılan Tehzibu'l ahlâk'ın gözden geçirilmiş Farsça bir metnini kaleme aldı.

Bu eserin girişinde Tûsî, bu kitabı yazma niyetini açıkça bildirir: *Tehzîb* diye adlandırdığı İbn Miskeveyh'in *Kitabu't-tahâre*'sini (*Arınma Kitabını*) farsçalaştırmak ve İbn Miskevyh'in tamamen ihmal ettiği ev yönetimine (*'ilm tedbîr-i menâzil*) ve siyasete (*'ilm siyâset-i müdun*) dair tartışmaları ona eklemektir.[1]

Muhtemelen konusunu İbn Miskeveyh'inkinden daha fazla popülerleştirmekle ve sistemleştirmekle ilgilendiği için Tûsî, ahlâkın diğer felsefî bilimlerle ilişkisini değerlendirmekle işe başlar. İlkönce felsefeyi, "insanın gücü yettiğince varlıkları olduğu gibi bilmesi ve kişinin olması gerektiği gibi davranıp böylece insan nefsinin hedeflediği yetkinliğe ulaşması" şeklinde tanımlar.[2] Onun iki ana bölümü nazârî ve amelî hikmettir. Her bir kısım, iyi bilinen Aristocu-İbn Sînâcı ilimler şemasına uygun

---

1 Bkz., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Tahran, 1344, s. 20 vd. Krş., İngilizce trc.: G. M. Wickens, London, 1964, s. 25 vd. Bundan sonra Wickens diye atıfta bulunulacaktır. Tûsî'nin İbn Miskeveyh'e ve yine İbn Sînâ ve Fârâbî'ye olan bağlılığı için bkz., W. Madelung, "Nasiruddin Tûsî's Ethics Between Philosophy, Shi'ism and Sufism," R. G. Hovannisian ed., *Ethics in Islam, Ninth Giorgio Levi della Vida Biennial Conference*, Malibu, 1985, s. 85-101.

2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 22 vd. (Wickens, s. 26 vd.)

üçlü bir bölümlemeyi kabul eder. Hatırlanacağı üzere, Arap geleneğinde bu tasnif, ilk defa Fârâbî tarafından *İhsâu'l-'ulûm*'da geliştirilmiş olup Tûsî'nin kendi tasnifinin temelinde de yer almaktadır.

Ana bölümleri ahlâk, ev idaresi ve siyaset olan amelî felsefe, insan mutluluğunu sağlaması bakımından, iradi fiillerin veya yeteneklerin bilgisiyle ilgilidir. Böylesi fiillerin veya yeteneklerin ilkeleri ya tabiîdir veya örfîdir. İlk durumda, onlara insani içgörü veya ferasetle, filozofun veya hakimin ayrıcalığıyla ulaşılır; ikincisi ise ya toplumun ittifakından kaynaklanmakta ve adabı muaşeret (*âdâb-ı rusûm*) olarak isimlendirilmekte; ya da ilâhî yardımla desteklenmiş Peygamber veya İmam olan büyük bir insanın emirlerinden kaynaklanmakta ve ilâhî kanunlar (*nevâmis-i ilâhî*) diye adlandırılmaktadır.[1]

Tûsî, örfî amelî faaliyetin alt bölümlemesinin, 'tabiî' amelî felsefede olduğu gibi, üç kısımdan oluştuğunu belirtir: (a) Ferdî fiilleri yöneten ibadet ve emirler, (b) Aynı evin üyelerinin ilişkilerini düzenleyen fiil ve muameleler ve (c) Bütün şehirleri ve eyaletleri yöneten siyasi yönetim tarzları ve şartları (*hudud*). Bu üç tür eylemin ilkelerini araştıran ilim fıkıhtır, fakat bu ilkeler geleneksel ve uzlaşımsal olduğundan ve böylece de değişime konu olduğundan, dar anlamıyla konuşulduğunda, onların çalışmaları sadece evrensel ve değişmeyen ilkelerle ilgilenen felsefenin asıl çerçevesinin dışında kalır.

2. Nefs ve Güçleri

Ahlâk-ı Nâsırî'nin ahlâkî çekirdeğinin özü, örnek aldığı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ından biraz farklıdır. Amelî felsefenin bu kısmının konusunu tanımladıktan sonra Tûsî, nefsin mahiyetini, yetilerini ve insanın bu dünyadaki en şerefli yaratık olarak kabul edileceği tarzı araştırır. Tûsî'nin psikolojisinin dikkati çeken özelliği, nefsin bölümlenmesinde İbn Sînâ'nın Aristocu şemasına olan bağlılığıdır ki, gördüğümüz gibi bu noktada İbn Miskeveyh Eflâtuncu üçlü bölümlemeyi takip etmeye meyyaldi.[1] Nefsin cevher olduğuna dâir bazı delilleri İbn Miskeveyh'ten ziyade İbn Sînâ'nın izlerini taşır. Hatırlanacağı üzere Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına önemli bir şerh yazmıştır. Ona göre aklî varlığın, kendisinin özü ve gerçekliği olması ve bunun da hiçbir aracı olmaksızın sezgi ile bilinmesi dolayısıyla apaçık ve kendiliğinden müdellel bir varlık olması bakımından, nâtık nefsin varlığını ispat için hiçbir delil gerekmemektedir.[2] Onun duyu organlarından bağımsız oluşu, nefsin kendisini bilmesi ve kendisini bildiğini bilmesi gerçeğiyle ispatlanmıştır. Diğer taraftan duyu organları kendilerini değil, sadece maddi nesneleri bilebilirler. Bedenin diğer organları gibi duyu organları da nefs tarafından yalnızca bir alet olarak kullanılır.[3]

İbn Sînâ'yı takiben Tûsî, nefsin güçlerini bitkisel, hayvanî ve insani olarak sunar. Onlardan her biri İbn Sînâcı şemaya denk gelen bir dizi alt bölümlemeye sahiptir. Gazap ve şehvet güçleri hayvanî gücün bir parçası olan muharrik gücün farklı şekilleri olarak kabul edilerek, Eflâtuncu üçleme bu şemaya sanatkârane bir şekilde sokulmuştur. Düşünce gücüyle beraber bu iki güç övülecek veya ayıplanacak fiillerin temelleridir ve gerçekten de sırasıyla Kur'an'ın üçlü, emreden, (*emmâre*), kınayan (*levvâme*) ve mutmain (*mutmainne*) nefslerine denk gelir.[4] Bununla beraber, İbn Miskeveyh gibi, Tûsî de bu güçlerin detaylı bir tartışmasına dalmayı, bu tartışmanın ahlâktan ziyade, tabiat bilimine ait olması sebebiyle reddeder.[5]

---

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26 vd. (Wickens, s. 27 vd.)

---

1 Bkz., bu kitap, s. 174-175.

2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 36. (Wickens, s. 36). Krş., İbn Sina, *el-İşârât ve't Tenbihât*, ed. S. Dünya, Kahire, 1960, c. II, s. 319 vd. ve *Avicenna's De Anima*, s. 16. Krş., yine *İşârât*, c. II, s. 321'in kenarındaki bu paragrafı Tûsî'nin yorumlayışı.

3 *Necat*, s. 157 vd. ve *De Anima*, 39 vd.

4 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 72 vd. (Wickens, s. 57.) Krş., *Kur'an*, 12:53; 75:2; 89:27.

5 A.g.e, 47 (Wickens, s. 42). İyi bilindiği üzere Aristocu-İbn Sinacı bilimler şemasında psikoloji, fiziğin bir parçası olarak tasarlanmıştır.

3. Mutluluk ve Erdemler

Aristo ve İbn Miskeveyh'in iyi hakkındaki görüşlerini gözden geçirdikten sonra Tûsî, izâfî ve mutlak iyiyi birbirinden ayırır. Sonra da iyinin, insanın nihâî kemaliyle veya her fiile ve varlığa uygun iyi ile özdeşleştirilebilir olduğu tezini savunmaya devam eder. Ona göre, Aristo'nun selefleri Pisagor, Sokrat ve Eflâtun, iyi insanın veya onun mutluluğunun (*sa'âde*) hikmet, adalet, iffet ve şecaatten oluşan dört temel erdemin terbiye edilmesinden oluştuğunda hem fikirdirler. Bu erdemler sadece nefse aittir; bedenî erdem bu mutlulukla tamamen ilgisiz olup bu dünyanın sıkıntıları ve yoklukları bu mutluluğa ulaşan insana dokunmayacaktır.[1] Aristo, insanlığın genelinin çeşitli isteklerine denk gelecek şekilde farklı mutluluk tarzları olduğunu söylemiştir: (a) Fizikî iyi olma veya sağlık, (b) Maddi zenginlik ve etki, (c) İyi bir isim veya erdem, (d) Başarı veya refah ve (e) Doğru bir muhakeme ve feraset. Çağdaşlarına göre (İbn Miskeveyh ve takipçilerine göre) tam mutluluk, maddi refahı veya başarıyı dışlamamasına rağmen, daha yüksek veya akledilir dünyaya ittisal mertebesine ulaşmakla gerçekleşir ve böylece insan meleklere benzer. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de, bu görüşü Aristo ile uyumlu bulur ve bu Yeni-Eflâtuncu görüşü desteklemek için Nefsin Faziletleri isimli kitaptan, İbn Miskeveyh'in de daha önce zikrettiği uzun bir alıntıda bulunur.[2]

Erdemler tablosu ve onların alt bölümlemeleri, İbn Miskeveyh'inkinden bir miktar farklıdır. Muhtemelen farklı bir istinsah geleneğine dayanarak Tûsî, *Tehzîb*'te sunulan bölümleme listesini, bazen gereksiz de olsa, uzatmaya meyillidir. Mesela, diğer kitapta adaletin sekiz alt bölümlemesine Tûsî, dört tane daha şık ekler: Vefa, şefkat, teslimiyet ve tevekkül.[1] Tûsî tarafından geliştirilen İbn Miskeveyh ahlâkının ilginç bir cephesi, sahte erdemlerin gerçekten erdemli ve mutlu olmayan insanların davranışlarında tezahür ettiği düşüncesidir. Böylece bir kişi aslında o erdeme sahip olmaksızın adaletli, cesur veya iffetli gibi davranabilir. Çünkü asıl erdemin temel şartlarından bir tanesini tamamlamamıştır.. Yani fiil, bir kâr veya menfaat elde etmek gibi diğer bazı dış sebeplerden; iradesinin tembelliğinden veya arzularının donukluğundan ziyade sadece erdem niyetiyle yapılmalıdır.[2] Aristo gibi, bu iki yazar da bu bağlamda zahirî eylem ile iradenin batınî istidatı arasındaki organik ilişkiyi vurgulamak ister. Aristo'nun ortaya koyduğu gibi, fiil sağlam ve değişmez bir karakterden kaynaklanmalıdır.[3] Aksi takdirde fiil kendisine denk gelen erdemin sahte bir karşılığı olacaktır. Bununla beraber, muhtemelen Porfiryus'un etkisi altında, her iki yazar da bu Aristocu düsturun imalarını detaylıca geliştirdiler.

İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i gibi, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ahlâk kısmı, erdemlerin hastalıklarıyla ve nefsin tedavisini sağlamak için uygulanması gereken ahlâkî tedavinin ölçüleriyle kapanır. Tûsî'nin delilleri Üstad Ebu Ali (İbn Miskeveyh), Kindî ve Gazzâlî'den alıntı ve atıflarla desteklenmiştir.

4. Ev Yönetimi

Muhtemelen Tûsî'nin orijinal katkısı, ev idaresini ve siyaseti ekleyerek ahlâk araştırması alanını genişletmesinde yatmaktadır. Kendisinin de belirttiği gibi, siyasi fikirleri büyük ölçüde İslam'ın en önemli siyaset filozofu Ebû Nasr Fârâbî'nin çalışmalarından alınmış olsa bile, onun risalesinin diğer İslamî risalelerden daha fazla Eflâtuncu ve Aristocu geleneklerin ayırt edici bir karakteri olan, ahlâk ile siyaset arasındaki organik ilişkinin altını

---

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81. (Wickens, s. 61 vd.) Hayat ve sağlık gibi bedenî özelliklerin ahlâken nötr olduğuna dair görüş Hecato tarafından dört büyük erdemi iyiyle özdeşleştiren Zeno'ya atfedilmektedir. Bkz., Diogenes Laertius, Hick tercümesi, Loeb Library, c.VII, s. 297 vd. Dünyevî talihsizliklerin hakim kişiyi etkilemeyeceği görüşü Stoacı ahlâkın temel bir görüşüdür. Bkz., Marcus Aurelius, *Meditations*, I, 1, 17; VIII, 1.

2 Bkz., bu kitap, s. 186.

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 117. (Wickens, s. 84 vd.)

2 Bkz., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, 105. (Zurayk, 95) Krş., *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 126. (Wickens, s. 89 vd.)

3 Bkz., *Nikomakos'a Etik*, 1105a 33.

çizdiği vurgulanmalıdır.[1] İnsan neslinin devamını temin etmek ve hayatın gereklerini yerine getirebilmek için "ilâhî hikmetin her kişiye, eve ve ahalisine bakacak doğurgan bir eş edinmesini emrettiğini" yazar.[2] Öncelikle koca ile eşi arasındaki ortaklıkla başlayan bu aile, zamanla ebeveynleri, çocukları, köleleri ve hizmetçileri kapsayan bir topluluğa dönüşür. Böylesi bir topluluk, bir meskene ek olarak, insani yardımlaşma ve iş bölümünün öncelikli gayesini en etkili şekilde yerine getirileceği bir teşkilatlanma tarzını gerekli kılar. Tûsî aile ekonomisinin ilkelerini geliştirirken Yeni-Pisagorcu Bryson'un ve İbn Sînâ'nın aynı konu hakkındaki risalesine dayanır.[3] Aileyi düzenleyen temel ilkelerin üç tane olduğunu ileri sürer: (a) Kurulduktan sonra ailenin dengesini korumak, (b) Bozulduğunda onu yeniden kurmak ve (c) Bireysel olarak her bir üyenin ve bütün olarak ailenin müşterek refahını artırmaktır. Bu bakış açısından aile, insan bedeniyle; onun reîsi de bedenin sağlığını korumaya veya iyileştirmeye çalışan tabiple karşılaştırılabilir.[4]

Mülkün, çocukların ve kölelerin yönetim ilkeleriyle burada ilgilenmeyebiliriz. Fakat Tûsî'nin evlilik ilişkilerini düzenleyen ilkeler üzerindeki düşünceleri burada kısaca gözden geçirilebilir. Söylediğimiz gibi, eş edinmenin gayesi mülkü korumak ve çocuk doğurmaktır. Bundan dolayı da, bir ev hanımının sahip olması gereken öncelikli iki vasıf, tutumluluk ve doğurganlıktır. Bunlara ilaveten, nazik, mütevazi, iffetli, itaatkâr ve dindar olmalıdır. Onun güzelliği evlenmek için baş neden olmamalı, zira daha ziyade tersi olur. Zayıf aklından dolayı kadının güzelliği, çoğu zaman bir tuzak ve bir cefadır.[5]

1 Bkz., *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 278. (Wickens, s. 187).
2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 224. (Wickens, s. 153.)
3 Miskevey Bryson'un risâlesini *Tehzîb*'te zikreder, 55 (Zurayk, 50). Krş., M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die Islamische Wissenschaft*, Heidelberg, 1928; Maşrık (Beyrut), c. XIX (1921), s. 161-181.
4 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 227. (Wickens, s. 155 vd.)
5 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 239. (Wickens, s. 162).

Kocanın hanımına karşı olan tavrı üç kural ile belirlenmelidir: Onu saygıyla karışık korkuya sevk etmeli, ona hürmet beslemeli ve onun zihnini tamamen meşgul etmelidir. Korkuya sevk etmesinin anlamı kocanın belirleyici olmasıdır. Şayet ilişki tersine dönerse, koca köleliğe düşecek ve karısının kaprislerinin ve müşkülpesentliğinin oyuncağı olacaktır. Kocanın karısına hürmet etmesinin anlamı ise mülkünde onu hoşnut edecek ve onun kendisine adanmasını sağlayacak lütuf ve sorumluluklarında ona danışmasıdır. Kıskançlığını uyandıracağından, güzellik ve zenginlik bakımından ondan daha üstün başka bir kadını ona tercih etmemelidir. "Çünkü kadınlar, akıllarındaki kusurla beraber tabiatlarında kökleşmiş kıskançlık sebebiyle, söylenilmemiş acıların ortaya çıkmasına ve zamanla da ailenin yıkılmasına neden olacak iğrençlikler ve rezaletler sergileme durumuna düşebilirler."[1] Zihnini meşgul etmek demek ise, karısının zihninin daima evin sorumluluklarıyla ve günlük hayatın işleriyle meşgul olması ve böylece de boş işlerle uğraşmamasıdır.

Bununla beraber karısının refahına dikkat ederken üç tuzaktan sakınmalıdır: (a) Aşırı sevgi gösterisi, (b) Önemli konularda ona danışmak ve (c) Aptalca boş oyunlara veya zararlı dedikodulara girmesine izin vermek.[2] Filozoflar, iyi bir hanımın anne, arkadaş ve metres (*cariye*) gibi; kötü bir kadının ise tiran, düşman ve eşkıya gibi olduğunu söylemişlerdir. Değersiz bir kadınla yakınlaşmak, vahşi bir hayvanla veya yılanla beraber olmaktan daha kötüdür.[3]

5. Siyaset Biliminin İlkeleri

Ahlâk-ı Nâsırî'nin siyasete ait kısmı, mutlu bir hayatın ön şartı olarak ev yönetiminde tespit edilen aynı düzenli iş bölümünü ve ortaklık temasını takip eder. İhtiyaçların ve yeteneklerin çeşitliliğinin emrettiği karşılıklı yardımlaşmayla ortaya çıkan

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 242. (Wickens, s. 163).
2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 242. (Wickens, s. 164).
3 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 242. (Wickens, s. 164).

bu iş bölümü olmaksızın medenî yaşam imkânsız olur. Filozofların, insan tabiaten siyasi canlıdır derken kastettikleri budur.[1]

İnsanları davranışa sevk eden, güç elde etmek için çatışan istek, hırs ve şehvetlerin varlığı sebebiyle sivil bir otorite veya yönetim (*tedbîr*) tarzı zorunludur ve asıl siyasi organisazyonun (*siyâset*) kaynağıdır. Şayet hikmetin kuralına uygun davranılırsa, bu yönetime "ilâhî siyaset" (*siyâset-i ilâhî*) adı verilir. Aksi takdirde, onun oluşumunu belirleyen ilkelere veya hedeflere göre isimlendirilir. Aristo üç tür yönetim biçiminden bahsetmiştir: Monarşi (*siyasetü'l mülk*), tiranlık (*siyasetü'l galebe*) ve demokrasi (*siyasetü'l cemâ'a*).[2] Tûsî bu şekillerden birincisini ideal kabul eder; önemli Şiî eklemelerle onu Eflâtun gibi Aristokrasi veya erdemlilerin yönetimi (*siyasetü'l fudalâ*) ile özdeşleştirme eğilimindedir. Böylece hükümdar, ilâhî ilham ile desteklenmekte ve dinî kanun koyucu (*şâri'*) olarak isimlendirilmektedir.[3] Onun makamının derecesi, Tûsî'nin Eflâtun'un evren yöneticisiyle (*müdebbirü'l 'âlem*) ve Aristo'nun devlet adamıyla (*insân-ı medenî*) özdeşleştirdiği İmam'dan veya toplumun manevi liderinden daha düşüktür.[4] Bazıları (İsmailîler), ona göre temel ve esas olarak gördükleri manevi lidere, siyasi liderden ayırabilmek için, konuşan (*nâtık*) olarak atıfta bulunurlar.

[1] Bkz., *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 283. (Wickens, s. 190).

[2] Bu liste aslında Eflâtun'un *Cumhuriyet*'inden (VIII ve IX) alınmıştır. Aristo tiranlık, oligarşi ve demokrasiden oluşan kötü yönetimlerin karşısında iyi yönetimleri üçe indirmiştir: Monarşi, aristokrasi ve anayasal yönetim. Bu dörtlü kötü yönetim şeması Fârâbî ve İbn Bâcce (öl. 1138) gibi diğer İslam siyaset filozofları tarafından adapte edilmiştir. Bkz., Aristo, *Politics*, III, 6-13 ve Fârâbî, *Medinetü'l fazıla*, s. 109 vd.

[3] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 285. (Wickens, s. 191).

[4] Bu terimlerin Yunanca kaynakları belirlenememiştir; bununla beraber 'dünya lideri' kavramı Stoacı edebiyattan ve 'medenî insan' kavramı ise Eflâtuncu veya Yeni-Eflâtuncu kaynaklardan gelir. Fârâbî hali hazırda onu hükümdar ya da reis ile özdeşleştirmiştir. Bkz., *Fusûlü'l-münteza'a*, s. 24 ve 35.

Bununla beraber, genel olarak Şiî nazariyede sunulduğu üzere, Tûsî'ye göre her asırda zahirî olarak kanun koyucunun veya İmam'ın var olması zorunlu değildir. Fakat siyasi yöneticinin (*müdebbir*) varlığı, adaletli yönetim ve insanlığın korunmasını sağlamak için bütün zamanlarda zorunludur. Bununla beraber bu yöneticinin otoritesi tamamen tasarrufa, uygulamalara (*vilâyet-i tasarruf*) aittir.[1] Bu da siyaset biliminin evrensel doğru ve yanlış ilkelerine uygun olarak, toplumun en yüce menfaatlerine hizmet etmek üzere düzenlenmiş evrensel (*dünyevî*) kanunlar üzerine bir araştırma olduğu ve bundan dolayı da ana bilim kabul edilmesi gerektiği sonucunu doğurur. Onun diğer pratik bilimlerle olan ilişkisi, metafiziğin diğer nazarî bilimlerle olan ilişkisi gibidir. Erdemli davranabilmek, adaleti ve bu dünyadaki düzeni koruyabilmek ve bir defa bozulduklarında tekrar inşa edebilmek için siyaseti uygulamak zorunludur.[2]

Topluluk (*ictima*) türleri ev, mahalle, şehir, millet ve en geniş olarak dünya şeklinde farklı farklıdır. Her bir tür, daha geniş olanına hizmet eden bir reise sahip olmalıdır. Hatta böylece biz 'dünya reîsine', 'reîsler reîsine', 'mutlak krala' veya 'mutlak olarak itaat edilene' ve 'türlerin modeline' (*mukteda-i nev'*) ulaşırız.[3]

Cemiyet halinde olmak ve iş bölümünün, erdemin ön şartı olduğu göz önüne alındığında, Tûsî'ye göre münzevîlerin, zâhidlerin ve dilencilerin münzevî hayatları ahlâkî hayata zıddır. Ahlâkî hayat, bazılarının sandığı gibi bütün insani hazlardan ve gayretlerden tamamen kopmak değildir. Fakat yalnızca erdemin özü olan ifrat ve tefritten sakınmaktır. Gerçekten de iradesiyle kendisini dünyadan tamamen kopartan insanların çoğu, cansız hayvanlardan veya bitkilerden daha iyi değildir.[4]

[1] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 286. (Wickens, s. 192).

[2] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 286 vd. (Wickens, s. 192). İlimlerin içinde siyasetin yeri için krş., *Nicomachean Ethics*, I., 1094a 28 vd.

[3] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 290 vd. (Wickens, s. 193 vd.)

[4] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 285. (Wickens, s. 194 vd.)

İnsanları bir arada tutan ve onları tek bir toplum haline dönüştüren şey sevgi bağıdır. Tabiî birliktelikten meydana gelen bu bağ, sunî bir birliktelikle ortaya çıkan adaletten daha üstündür ve yalnızca sevginin isteğe [basit isteklere] dönüştüğü yerde adalete ihtiyaç duyulur.[1]

Bir bütün olarak evreni ve onu teşkil eden elementleri bir arada tutan kozmik bir güç olarak sevginin her tarafı kaplayan özelliğine dair kısa bir arasözden sonra, Empedokles'in Philia'sındaki bir tavırla Tûsî, insan sevgisinin bölümlerini değerlendirmeye döner. Ona göre, sevginin ana iki bölümü tabiî ve iradidir. Daha sonra iradi sevgi, İbn Miskeveyh'in teklif ettiği ve nihâî anlamda Aristo'dan alınıp Porfiryus'un değiştirdiği veya yorumladığı çizgi boyunca yeniden bölümlere ayrılır: (a) Çabucak ortaya çıkan ve kaybolan, (b) Çabucak ortaya çıkan fakat yavaşça kaybolan, (c) Yavaşça ortaya çıkan fakat çabucak kaybolan ve nihâî olarak da (d) Yavaşça ortaya çıkan ve yavaş kaybolan.[2] Aynı şekilde sevginin nesneleri de zikredilen satırlar boyunca haz, fayda ve iyilik şeklinde sunulmuştur. Bu üçlü tasnif, önceki dörtlü tasnifle bilinen Aristocu çizgide örülmüştür. Üç türün en sonuncusu, oluş ve bozuluşa tabi olmayan saf iyiye bağlı olduğundan, en şereflisi ve en uzun sürelisidir. Kendisinde bulunan ilâhî unsur sebebiyle insanın iştirak ettiği ve mistik neşveye (*veleh*) benzeyen olağanüstü hazlara ulaşan daha şerefli ilâhî aşkın aksine, sıradan haz uyandıran şeyler, saf değil karışıktır. Heraklit'in (veya daha ziyade Empedokles'in) sözleri, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*, VIII 1155b 4vd.'de aktardığı gibi, bu evrensel sevgi görüşünü desteklemek için, neredeyse tanınmaz bir formda alıntılanmıştır.[3]

Eş sevgisi, cariye sevgisi, tebaanın yöneticisine, babanın çocuğuna, talebenin hocasına ve son olarak yöneticinin tebaasına olan sevgisi de dahil, sevginin daha dünyevî formları da Tûsî tarafından tartışılmıştır. Sevginin bütün bu formları, zamanın ve çevrenin değişikliklerine bağımlıdır ve bencillikle ve hiçlikle kaybolabilirler. Yalnızca gerçek filozofların iştirak ettiği Allah sevgisi, tüm değişimlerden ve eksikliklerden münezzeh olup, ona Allah'ın ilâhî bir görev için seçtiği kullarına tevcih ettiği saf kutsallıkla ulaşılabilir. Tûsî'nin gözlemiyle Aristo'ya göre bu, insanın iştirak edebileceği en yüksek mutluluk tarzıdır. Çünkü bu insan, hacim olarak küçük olmasına karşılık hikmet ve akıl bakımından büyüktür. Bundan dolayı insan, insani hazlarla iktifa etmemeli, aksine gerçek şerefli insanın bu ilâhî haline ulaşabilmek için bütün gayretini sarf etmelidir.[1]

Bundan sonra tasnifin temelleri daha açık bir şekilde ahlâkî olmasına rağmen, şehirler ve devletler, özellikle Fârâbî çizgisi takip edilerek tasnif edilir. Erdemli fiil erdemli şehre, erdemsiz fiiller, ahlâkın ilgilendiği bir çok erdemden sapmanın bulunduğu, erdemsiz şehirlere denk gelir. Bu şehirler, sakinlerinin düşünme güçlerini kullanmaktan aciz olduğu cahil şehri; düşünme gücünün nefsin daha düşük güçlerine tâbi olduğu fasık şehri; ve yanlış erdem kavramlarının kullanıldığı sapık şehri içermektedir.[2] Bu erdemsiz şehirlerden her birisinin sonsuz dalları ve alt kısımları vardır.

Tûsî'ye göre, erdemli şehrin nihâî amacı hem ahlâkî hem de nazaridir: Bir yandan iyilik çeşitlerini elde etmek ve kötülüğü ortadan kaldırmak iken diğer yandan da insanın başlangıcının ve sonunun (*mebde* ve *mead*) bilgisine ve de nihâî gerçekliklerin bilgisine ulaşmaktır. Şehrin sakinlerinin yeteneklerinin ve fiillerinin büyük farklılığı düşünüldüğünde, inanç ve eylem alanında icma edemede, yani ortak bir kanaatte bulunamama mümkündür. Bundan dolayı Peygamber'in, hadisinde belirttiği gibi her-

---

[1] A.g.y.; İbn Miskeveyh'in ve Aristo'nun görüşleri için krş., bu kitap, 180.

[2] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 294 vd.. (Wickens, s. 197).

[3] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 297. (Wickens, s. 198).

[1] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 316. (Wickens, s. 210). Krş., Aristo, *Nikomakos'a Etik*, X, 1177b 30 vd. ve supra, 123.

[2] *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 320. (Wickens, s. 211). Krş., Fârâbî, *Medinetü'l-fazıla*, 109 vd. Fârâbî'nin tablosu aslında erdemli yönetim olup zamanla zıddına dönüşen değişmiş yönetim olan (*mübeddile*) dördüncü tipi de ihtiva eder.

kesin aklının anlayacağı şekilde hitap etmeyi temin etmek Şârî'nin görevidir. En yüksek yönetici tarafından yönlendirildiği suretle, her grubun toplumsal statüsü üyelerinin yeteneklerine ve başarılarına bağlıdır. Bununla beraber, aralarındaki farklılıklara rağmen, devlet şeklinde tek bir form sıkıca ve kaynaşmış toplumu oluşturan gruplar, dinde ve akrabalıkta kökleşmiş karşılıklı sevgi bağıyla bir arada bulunmaktadır.[1]

Erdemli şehri oluşturan ve onu yöneten sınıflar aşağıda sunulmuştur:

Görevleri, doğru inançları ve kanaatleri tespit etmek olan mükemmel filozoflar.

Kelam, fıkıh, belagat, hitabet, şiir ve hat ilimleri aracılığıyla bu inançları yayma hususunda filozoflara yardım eden dilciler.

Malların ve hizmetlerin aritmetik, geometri, tıp ve astronomi yoluyla adil dağıtımını murakabe eden hukukî müşavirler.

Şehrin surlarını erdemsiz şehirlilerin saldırılarına karşı koruyan kutsal savaşçılar (*mücâhidân*).

Vergilerin toplanılmasını, erzakların ve mali kaynakların dağıtımını denetleyen maliyeciler.[2]

Erdemsiz şehirler altı sınıfa bölünmektedir: Zaruri, aşağılık, rezil, timokratik, tiranlık ve demokratik. Fârâbî'nin şemasında olduğu gibi, bunlar sırasıyla aradıkları şu gayelere göre farklılaşmaktadır: Maddi ihtiyaçların temini, zenginlik, haz, şeref, fetih ve özgürlük.

Erdemli şehrin içerisinde bazı asi veya asalak unsurlar oluşabilir ve tam bir sapkınlığa yol açmaksızın onun mükemmelliğine zarar verebilirler. Tûsî, Fârâbî'yi takiben bunları ayrık otu (*nevâbit*) diye tanımlamakta ve riyakârları (*murâ'iyen*), bid'at sahiplerini (*muharrifan*) eşkıyaları (*bâğiyen*), sapkınları (*mârigân*) ve safsatacıları (*muğâlitan*) bunlara eklemektedir.[1]

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 325. (Wickens, s. 215).
2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 285. (Wickens, s. 215 vd.) Krş., Fârâbî, *Fusûlü'l-münteze'a*, s. 65 vd. Az daha farklı bir liste s. 351'de (Wickens, s. 231) sunulur ve şunları da ihtiva eder: Kalem ehli, kılıç ehli, ticaret ehli, ziraat ehli. Bu liste Farabi'nin listesinin pratik bir basitleştirilmesi olarak gözükmekte ve onun alt bölümlemeleri hakimler, muhasebeciler, astrologlar, doktorlar, askerler, sanatkârlar, vergi toplayıcıları ve çiftçiler gibi sınıfları da içermektedir.

6. İmamın Sıfatları ve Tebaasına Karşı Görevleri

Erdemli şehrin yöneticisinin veya İmam'ın nitelikleri yedi tanedir:

Soyluluk

Asil karakter

Doğru yargı

Kararlılık

Sebat veya metanet

Belli bir oranda zenginlik

Güvenilir yardımcılara dayanmak

Bu yöneticinin devletle olan ilişkisi, tabibin bedenle olan ilişkisi gibidir. Yöneticinin tedavi etmesi gereken iki hastalık, despotik yönetimle, onun antitezi olan anarşidir. İlki monarşiye benzer bir şekilde görünse de, aslında onun tam tersidir. İkincisi ise gerçek yönetimin köşe taşı olan [toplumsal] sözleşmeyi içeren genel siyasi ilkeleri ihlal eder; anlaşmanın şartları ve ona katılanların birliği devam ettiği müddetçe, devlet gelişmeye devam eder. Sözleşme ayaklanmalarla veya çatışmalarla bozulduğunda, devlet zayıflar ve dağılması kolay hale gelir.[2]

Düzen ve adalet kurallarını uygulayabilmek için, yönetici devleti oluşturan farklı sınıfları denge halinde tutmalıdır. Bununla beraber, sosyal ve siyasi ayrım ilkelerini de ihmal etmemeli, aksine tebaasını, yükselen değerler şemasına göre aşağıdaki grupları ihtiva edecek şekilde düzenlemelidir:

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 343. (Wickens, s. 226). Krş., Fârâbî, es-*Siyasetü'l-medeniyye*, s. 104 vd.
2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 349 vd. (Wickens, s. 229).

Tabiatı gereği iyi ve iyiliğini yayan kimseler,

Tabiatı gereği iyi fakat iyiliğini nakledemeyen kimseler,

Tabiatı gereği ne iyi ne de kötü olan kimseler,

Kötü olan, fakat kötülüğü yayılmacı olmayan kimseler,

Tabiatı gereği kötü ve kötülüğü bulaşıcı olan kimseler.

Yönetici, ilk iki gruba en yüksek ihtiramla muamele etmeli; yardımcılarını ve danışmanlarını bunlardan seçmelidir. İkinci iki gruba ise incelikle veya küçümsemeyle muamele etmeli ve sürekli olarak kötülüklerini gidermelerini tembihlemelidir. Beşinci sınıfın ise kötülükleri düzeltilmeli; eğer iyileşmeleri mümkün değilse, disipline edilmelidirler veya üç yoldan birisiyle kontrol altında tutulmalıdırlar: Hapis, cebir veya sürgün. Tûsî'ye göre aşırı durumlarda idam cezasının uygulanıp uygulanmayacağı filozoflar arasında tartışma konusudur.[1]

Üçüncü olarak yönetici, bireysel yetenekler ve hizmetlere göre mal ve şeref dağıtımında adalet ve eşitlik ilkesini gözetmelidir. Dördüncü olarak, bu malların ve şereflerin kanuna uygun olarak kullanımını garanti etmeli; kimin hakkının kullanılması zorla engellenirse onun hakkı tazmin edilmelidir. Beşinci olarak, dağıtım ve tashih adaletinin şartlarını yerine getirdikten sonra, yönetici tebaasına merhamet ve ihsanda bulunmalıdır. Çünkü adalete ilaveten ihsanın dışında hiçbir erdem, tebaanın gönüllerini krala doğru yöneltmez veya onları bir arada tutmaz.[2]

Kral veya yöneticinin uyması gereken diğer bir ilke hayatının, yönetimin ince fikirliliğini ve bilgeliğini yansıtmasıdır. Talep sahiplerine uzak durmamalı; iftiracıları veya ispiyoncuları dinlememeli; haz veren ve boş işlerle uğraşmamalıdır. Kendi yükselişinin peşinden koşmamalı, aksine devlet işlerine odaklanmalıdır.

---

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 363. (Wickens, s. 231).

2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 356. (Wickens, s. 233). Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, 129. (Zurayk, 115)

Bununla beraber yönetici, bütün bu tavsiyelere rağmen asli görevlerini ihmal edip aşırı serbest olursa, devletin iyi durumu tehlikeye düşebilir. Bu durumda bir kere daha adil kral ve devletin gerçek yöneticisi olan "hakikî İmamı" aramak zorunlu olur. Adil olmayan kralın, güçle alaşağı edilmesinin mubah olup olmadığı hakkında bilgi verilmez. Fakat, Şiî siyaset tarihinden hareketle böylesi şiddetli bir süreç meşrulaştırılabilir gözükmektedir.[1] Tûsî'ye göre, yönetici savaş işlerinde, doğrudan savaştan ziyade göz açıklığıyla ve savaş hilesiyle düşmanlarını bozabilmek gayesiyle onların planlarını öğrenmek için elinden gelen her şeyi yapmalıdır. Yönetici "saf iyi ve dinî emirler adına" silahlı çatışmayı başlatmaya zorlanmadığı müddetçe, bu savaş tedbirine, saldırıdan ziyade kendini savunmaya son çözüm olarak baş vurulmalıdır.[2]

Ahlâk-ı Nâsırî'nin bu kısmı, kralın yardımcılarına veya bakanlarına yönelik, efendilerine karşı büyük bir ihtimam ve dikkat göstermeleri gerektiğini bildiren bir seri nasihatle kapanır. Bu *Edebü'l-kebîr*'in müellifi olan İbn Mukaffa'nın (öl. 759) zamanından itibaren, siyaset yazılarının bir özelliği olmuştur. Bu yazılar büyük psikolojik ve pratik iç görüleri ile göze çarpar. Fakat onlar, bu risalenin büyük bir kısmının ilgilenmiş olduğu siyaset veya ahlâk felsefesinin asıl konularına dahil değildir.

Bir kişinin arkadaşlarını seçmesine, onlara nasıl davranması gerektiğine ve dost olsun düşman olsun, farklı insan sınıflarıyla muameleye dair diğer bir nasihat grubu, siyaset bölümünü takip eder. Son olarak, Aristo'nun hocası Eflâtun'a ahdinden oluşan zeyil bütün tartışmayı özetler. Bu filozofa atfedilen ve hocası Eflâtun'a veya talebesi İskender'e hitap eden, diğer çoğu ahitler veya mektuplar gibi bu da, Tûsî zamanına kadar Müslüman yazarlarca yorumlandığı şekliyle Eflâtuncu-Aristocu ahlâkın

---

1 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 357. (Wickens, s. 234). İmam geçici olarak gaybûbet halinde bulunduğu sürece, görüldüğü üzere geçici yönetici o dönene kadar onun vekili olarak icraatta bulunur.

2 *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 359. (Wickens, s. 235).

tipik bir özelliği haline gelmiş, İslamî uhrevî unsurlarla çevrelenmiştir.

VIII- CELALEDDİN DEVVÂNÎ (öl. 1501)

1. İnsanın Evrendeki Konumu

Bir önceki bölümde tartışıldığı üzere, İran'ın ahlâk düşüncesine katkısı, en iyi şekilde on üçüncü yüzyılda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l Ahlâk*'ına yazdığı şerh ve değerlendirmede tezahür etmektedir. Bu çalışmanın, örnek aldığı modele, kayda değer üstünlükleri bulunmaktadır: Bu eser ahlâk ile siyaset arasındaki organik ilişkiyi tanıyıp, İbn Miskeveyh düşüncesinin içine kapalı ve derunî olan ahlâkî yapısının muhtevasına sosyal ve siyasal ruh üfler. Böylece onun alanını oldukça genişletip tamamlar ve bütünler.

İki yüz yıl sonra başka bir İranlı yazar, Muhammed b. Es'ad Celaleddin Devvânî (öl. 1501), Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini yakından takip eden bir ahlâk eseri yazdı. İsmi *Levâmi'ul-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk*, (*Ahlâkın Asaleti Üzerine Aydınlanma Parıltıları*) olan bu eser yazarından sonra yaygın olarak *Ahlâk-ı Celâlî* şeklinde anılır.

Bu eser, Farsça örneği gibi üç bölüme ayrılır: Ahlâk, ev idaresi ve siyaset. Eser açıkça uhrevî ve Şiî ruhu telkin eder. Nitekim, bu eser insanın evrendeki konumunu ve Kur'an'da Allah Teâlâ'nın onu kendi halifesi olarak tayin ettiğini vurgulayarak başlar. Devvânî, Allah'ın insanı boş yere yaratmadığını vurgulayan bir dizi âyeti (Kur'an, 23:117) alıntılar. Bütün evrenin "özeti" olarak insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi suretiyle hizmet etmek için görevlendirilmiştir (Kur'an 2:30).

Dünyadaki ve semadaki yaratıklar içerisinde Allah'ın tüm evrene teklif ettiği ilâhî emaneti, yalnızca insan yüklenmeye istekli olduğundan, bu görevi haklı olarak kazanmıştır (Kur'an, 33:72). Halifelik kapasitesindeki insan, ilâhî tabiatın ikili özelliğini; batınî ve zahirî ile manevi ve maddi yönlerini, melekler de dahil diğer varlıklardan daha fazla yansıtır. İnsan, daha yüksek varlıkları doğrudan müşahede edebilme kapasitesine sahip ol-

duğundan, Allah'ın sureti şeklinde tasvir edilebilir. Bu noktada filozoflar ile sufiler ittifak halindedirler.[1]

Öncelikli ilgiye layık olan ikinci konu, insan karakterinin değişime uğrayabilme derecesidir. Müellif, fizyolojik huy veya mizaçlarda kökleştiği gibi, ahlâkî isti'dat ve karakterlerin sürekliliğini imâ eden muayyen fizyoloji teorilerini gözden geçirir. Onun bu değerlendirmesi huyların değişmezliğini imâ eden hadislerle desteklenir.[2] Bu görüşe, insanın ışık ve karanlığın kendisinde karışık olduğu temel bir cevherden yaratıldığını savunan kadim (Maniheist) bir görüşle karşı çıkılır. Aksi bir durumda, eğitim-öğretim (*ta'lim* ve *te'dip*) ışık unsurunun baskın olmasına neden olacaktır. Yine Galen de orta bir yolu tutarak bazı insanların tabiatı gereği iyi, diğerlerinin de kötü olduğunu söylemektedir. Bununla beraber insanların çoğu, ikisiyle de ilişkisi olması sebebiyle, mutlak iyiyi ve kötüyü temsil etmezler.[3]

Devvânî, Aristo'nun, Tûsî ve İbn Sînâ gibi çağdaşlarının insanların eğitimle iyi veya kötü bir hale getirilebileceği görüşünde olduklarını belirtir. Bu görüşü desteklemek için Tûsî'nin gözleme dayalı olarak geliştirdiği delili reddetmesine rağmen, Devvânî ahlâkî huyların değişim ve düzelmeye tâbi olduğuna

---

1 Filozoflardan, Aristo, Eflâtun ve İbn Sînâ'dan alıntı yapılmakta, Sûfilerden İbn 'Arabî (öl. 1240), Sühreverdî (öl. 1191), Tusterî (öl. 986), Ebû Sa'îd ibn ebi'l Hayr (öl. 1049) ve Bistâmî'den (öl. 874) bahsedilmektedir. Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, Kalküta, 1911, s. 11 vd. Krş., W. F. Thompson, *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, Londra, 1839, s. 25 vd. Bundan sonra Thompson diye atıfta bulunulacaktır.

2 Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 18 (Thompson, s. 136). Bir Hadis okur: "İnsanı yapan madenler altın ve gümüş metalleri gibidir; şayet anlasalardı, sizden cahiliyye döneminde önde olanlar İslam'da da en öndedir." Krş., A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936 ve 1962. Bkz., Jahiliyyah, Ma'adin.

3 Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 19 (Thompson, s. 40vd.). Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 32 vd. (Zurayk, s. 30) ve Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 127 vd. (Wickens, s. 96).

dair genel tezde onunla ittifak halindedir. Hatta böylesi bir değişim ve düzelme zor olsa bile, Kur'an ve hadisler bizi ona ulaşmak için çaba sarf etmeye zorlamaktadır.[1]

2. Temel Erdemler

Erdemlerin tabiatlarına, alt bölümlerine ve örneklerine dair analizinde Devvânî, selefleri İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin tanımladığı benzer çizgiyi daha yakından takip eder. Onun Gazzâlî'ye ve Hz. Ali'ye yaptığı atıf ve alıntılar, Kur'an ve sünnetten aldığı alıntılardan daha fazladır. Her halükârda, seleflerine çok az şey katan bu analizleri gözden geçirmek anlamsızdır.

Ona göre temel erdem, Aristo'nun tek bir erdemden ziyade, bütün huyları içermesi sebebiyle diğer erdemlerin toplamından ibaret saydığı adalettir.[2] Tevhidin gölgesi denge veya itidalle ilişkili olup eşitlik ise sadece onun naibidir. Bu üç kategoriden tevhidi, Yeni-Eflâtuncu ve Yeni-Pisagorcu bir tarzla en şereflisi olarak kabul etmekte; onun matematik, fizik ve ahlâkî gerçeklikte uyum şeklinde tezahür ettiğini söylemektedir. Buna, bedende tezahür ettiğinde itidalli mizaç; müzik tonlarında saf uyum; dıştaki hareketlerde zerafet; dilde fesahat; vücudun uzuvlarında fizikî güzellik ve nefsin istidatlarında veya huylarda ise adalet denmektedir.[3]

Adaletin dağıtıcı, ticari ve tashih edici şeklindeki üçlü bölümlenmesi, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin sunduklarına denk gelmekte ve bunların munfasıl veya matematiksel olan, bazen munfasıla bazen de muttasıla ve son olarak muttasıla (veya geometrik olana) eşit olduğu, sırasıyla açıklanmaktadır. Bu adaleti muhafaza etmek için insanlığın adaleti oluşturan araçları belirleyebileceği ve onun uygulanmasını sağlayabileceği bir mizâna

---

1 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 22 (Thompson, s. 49 vd.).

2 Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56 (Thompson, s. 136). Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1129b 30 vd., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 117 (Zurayk, s. 104) ve Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 127 vd. (Wickens, s. 96).

3 Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 51 (Thompson, s. 122 vd.). Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 113 (Zurayk, s. 100 vd.).

sahip olması gerekir. En yüksek mizân veya kanun (*namus*) ilâhî şeriattır; ikincisi ise adil hükümdar ve üçüncüsü ise paradır. Bu gerçek, şu âyetle Kur'an'ın otoritesinden çıkarılmıştır: "Andolsun biz, peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve nizamı indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır." (57:25) Devvânî'ye göre Kutsal Kitap, bu âyetinde ilâhî şeriata; mizân ise para dahil, nicelikleri ölçen her türlü alete; son olarak demir de, kanun uygulayıcının sahip olduğu kılıca işaret etmektedir.[1]

Adaletin bu üçlü taksiminden, zıddı olan adaletsizliğin üç çeşidi çıkmaktadır: a) İlâhî şeriatı ihlal eden kâfir veya fâsık, b) Hükümdara isyan eden eşkıya veya haramî ve c) Para ile ilgili muamelelerin eşitlik ilkelerini bozan hırsız veya hain. Bunlardan ilk ikisi, en ağır cezayı hak ederler. Çünkü, ilâhî şeriatın otoritesine isyan eden kişinin adil davranması, hiçbir şekilde mümkün değildir. Hükümdara başkaldıran kişi de Kur'an'daki şu âyeti (4:59 ve 47:33) ihlal etmektedir: "Allah'a, peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz."[2] Bu görüşü desteklemek için, Aristo'nun adaleti üç çeşide ayırdığını aktarır: a) Allah'a karşı, b) astlarına veya üstlerine karşı ve c) Seleflerimize karşı.[3] Aristo ve Tûsî'nin de dahil olduğu daha sonraki bir grup filozofça, Allah'a karşı olan görevlerimize dair sunulan detaylı tartışmayı -ki bu sufî unsurları tartışmaya eklemenin bir vesilesi olarak kullanılmıştır- Devvânî takip etmemiştir. Fakat değerlendirmelerini, adaletin mükemmelliğini, Allah'a, Peygambere

1 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 53 (Thompson, s. 128 vd.). Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 131 vd. (Wickens, s. 98).

2 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 53 (Thompson, s. 129vd.) ve *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 142 vd. (Wickens, s. 98).

3 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 57 (Thompson, s. 138 vd.). Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 119 vd. (Zurayk, s. 106). Gerçekte Aristo, Sahte *De Virtutibus et Vitiis*, 5; 1250b'de adaletin beşli bir taksimini verir: (1) Allah'a karşı, (2) Ruhlara karşı, (3) Vatana karşı, (4) Ebeveyne karşı ve (5) Ölüye karşı.

ve hemcinslerine karşı görevlerimizi tavsiye eden Hadislerle zenginleştirmiştir.[1]

3. Ev Yönetimi

Ahlâk-ı Nâsırî gibi *Ahlâk-ı Celâlî*'nin ikinci kısmı ev idaresi ile ilgilidir. Yine onun gibi, erzak ve paranın tedariki, kadın, çocuk ve hizmetçilerin idaresi için kaçınılmaz araç olan ev idaresinin gerekliliğini inceler. Kadınların yönetilmesi ile ilgili üç tane ilke koyar; bunlardan ikisi olan asalet ve nezaket, Tûsî'nin iki ilkesine denk gelirken üçüncüsü farklıdır. Koca, eşinin arkadaşlarıyla ve akrabalarıyla ilişkilerinde hürmetkâr ve candan olmalıdır; yine o ilk eşinin bozgunluğu hali dışında, ikinci bir eş almaktan sakınmalıdır. Gerçekten de, çok eşlilik saray işleri dışında caiz değildir.[2]

Bu meselede üç tane yasak koyar: (1) hanımına karşı aşırı duygu göstermemeli, (2) çok önemli meselelerde ona danışmamalı ve (3) boş veya manasız işlerle uğraşmasına izin vermemeli. Devvânî'nin bildirdiğine göre, filozoflar şöyle demiştir: İyi bir hanım anne, metres ve dost gibidir, bu üç özellik bir kişide birleşmiştir. Kötü hanım ise tiran, düşman ve hırsız gibidir.[3]

4. Siyaset Bilimi

Bu eserin üçüncü kısmı devlet yönetimini (*tedbîr-i müdün*) işler; temel istekleri tedarik etme, şehirde yaşama veya medenileşmiş bir varlık olmanın insanı hemcinsleriyle yardımlaşmaya muhtaç kıldığına dair bir mukaddime ile başlar. Bununla beraber, bireylerin farklı tabiatlarından ve menfaatlerinin çatışmasından dolayı, çoğu zaman birinin faydası diğerlerininkiyle çatışır. Bundan dolayı insanları, başkalarının haklarına tecavüzden

1 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 57 vd. (Thompson, s. 138 vd.) Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 150 vd. (Wickens, s. 103).

2 Bkz., *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 99 (Thompson, s. 266). Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 241 (Wickens, s. 163).

3 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 101 (Thompson, s. 272 vd.). Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 243 vd. (Wickens, s. 164).

alıkoyacak bazı düzenlemeleri yapmak zorunlu hale gelmiştir ve bu en yüksek siyaset (*siyaset uzmâ*) denilen şeydir. Bu da az önce adaletle bağlantılı olarak işaret edilen şeriat, hükümdar ve paradan oluşan üç ölçüte nasıl ihtiyaç duyulduğunu gösterir.[1]

Siyasi yönetici ilâhî ilhamla desteklenen kişi olup, şehirdekileri dünya ve âhirette refaha ulaştıracak ibadetlerin ve muamelelerin yönetimi ile sorumludur. Kadîm filozoflar bu yöneticiyi "kanun sahibi" (*Sahib-i nâmus*) şeklinde isimlendirirken; çağdaşlar ise peygamber veya şâri şeklinde isimlendirmişlerdir. Onu takiben yine ilâhî desteğe mazhar olan şahsî hâkim gelir ki bu kişi de bu destek vasıtasıyla tebaasının refahını ilerletmeye kadirdir. Filozoflar onu basit ve sade kral şeklinde; çağdaşlar ise imam olarak isimlendirir; Eflâtun onu 'dünya yöneticisi', Aristo ise devlet adamı (*medeni insan*) diye isimlendirir.[2] Onun en önemli görevi, şeriatı muhafaza edip devlet işlerini evrensel ilkelere ve zamanın gereklerine uygun bir şekilde yerine getirmektir. Bu sebepten dolayı o, bu dünyada Peygamber'in naibi olduğu gibi Allah'ın da gölgesi ve halifesidir. Onun vazifesi, doktor gibi, insanlığın sağlığını korumaktır ve bundan dolayı da 'evren tabibi' (*tabib-i âlem*) olarak isimlendirilebilir.[3]

Ahlâk-ı Celâlî'nin siyaset bölümünün kapanış kısmı, konu dışı olarak, tebaa ile yöneticiler; öğrenciler ile öğretmenler gibi devletin farklı sınıflarını bir arada tutan sevgi ve dostluğun ve son olarak, mahlukat ile Yaratıcı arasındaki sevgi ve dostluğun çeşitlerini ihtiva eder. Bu konuyu, öz itibariyle Fârâbî ve Tûsî çizgisini takip eden erdemli ve erdemsiz farklı devlet şekillerine dair bir tartışma takip eder. Arkadaşlara ve düşmanlara karşı takınılması gereken tavır; üstlerimiz ile astlarımıza karşı uygun davranışlar; zayıflar ile güçlülere karşı görevlerimiz konularıyla; ilâhî hilafet derecesini arzulayan hikmet arayıcısının takip etmesi

1 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 117 (Thompson, s. 322). Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 283 vd. (Wickens, s. 191).
2 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 117 (Thompson, s. 325).
3 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 118 (Thompson, s. 326). Krş., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 286 (Wickens, s. 192).

gereken ahlâkî ve entelektüel sürecine son dokunuşu yapar.[1] Sonunda, Eflâtun ve Aristo'ya atfedilen bir seri özlü sözle tartışmayı kapatır.

1 *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 160 (Thompson, s. 448 vd.).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DİNÎ AHLÂK

I- DİNÎ AHLÂK ve ZÜHD İDEALİ

1. Dinî Ahlâkın Tanımlanışı

Kelamî ve dinî ahlâk arasında ayırıcı keskin bir çizginin çizilebilmesinin zorluğuna rağmen bu ayrımın müstakil bir makale konusu olabilecek kadar önemli olduğuna inanıyoruz. İlk planda, Mu'tezilî olsun veya olmasın kelâmcılar, gördüğümüz üzere ahlâkî sorunlarla cedelî bir yaklaşımla ilgilendiler veya son tahlilde Yunan felsefesiyle bağlantılı olarak doğru ile yanlışın ve de dinî teklifin tabiatı ve temelleri gibi muayyen rasyonalist tezlerle ilgilenip onları sorguladılar. İkincisi, onların ilgilendikleri sorunların büyük bir kısmı çoğunlukla yönteme dairdi; kalıcı bir ahlâk teorisi geliştirmekten ziyade, ahlâkî önermelerin mantıkî konumlarını belirlemekle uğraştılar. Üçüncüsü, kelâmî ahlâk tartışmalarının tonu, geneli itibariyle cedelî idi; yazarları ya Mu'tezilî çevrelerde adet olduğu üzere Gelenekçileri ve Kadercileri; ya da Eş'arîlerin ve Hanbelîlerin yaptıkları gibi filozofları veya felsefeden ilham alan yazarları eleştirdiler.

Diğer taraftan Kur'an ve Sünnette daha sağlamca temellendirilen dinî ahlâk, "cedelî" veya metodolojik inceliklerden uzaklaşma ve doğrudan İslam ahlâk ruhunu ortaya çıkarma eğiliminde idi. Bu ortamda tabiî olduğu üzere, özellikle ilk dönemde, dinî yazarlar iman, vera ve itaat gibi Kur'an'ın anahtar kavramları üzerinde durdular ve kendi ahlâkî ve dinî söylemlerini desteklemek için Kur'an ve Sünnetten sıkça alıntılar yapmakla yetindiler.

2. Ahlâkî Gelenekçilik: Ebu'l-Hasan el-Basrî (öl. 728) ve İbn Ebî Dünya (öl. 894)

Tarihsel olarak biraz geç olmasına rağmen, dinî-ahlâkî eserlerin güzel bir örneği olan Ebu Bekr Abdullah b. Ebî Dünya'nın (öl. 894) *Mekârimi'l-ahlâk*'ını, aynı tür kitaplar zinciri takip

eder.[1] Yazar, muhaddislerin yaygın metodlarını takip eder; bu metotta şerh veya tartışma teşebbüsü bulunmayıp Hz. Peygamber'in hadisleri tam bir isnad zinciriyle rivayet edilir. Peygamber'in veya onun sahabilerinin ahlâkla ilgili sözleri, teorik veya fikri mütaalalardan ziyade, Hz. Muhammed'in zevcesi Aişe'ye atfedilen bir hadise dayandırılmıştır. Bu hadis, erdemleri veya güzel ahlâkın vasıflarını on başlık altında özetlemektedir: Doğru sözlülük, Allah'a itaatte sebat, merhamet, iyi amelleri ödüllendirmek, akrabaya iyilik, emanetlere riayet, komşulara iyilik, dostları düşünmek, misafirperverlik ve tevazu.[2] Yedinci/Sekizinci yüzyılın büyük fakih ve ilahiyatçısı, kelâmın, ahlâkî teolojinin ve tasavvufun gelişiminde anahtar kişi olan Hasan-ı Basrî'nin (öl. 728), ahlâka katkısı ise daha teorikti. Dinî dokunaklı söyleminin yoğunluğundan dolayı, sufî yazarların çoğu dinî zühd ve takva sahasında öncü olması dolayısıyla ona teşekkür etmektedir. Çok az ahlâkî ve sufî grup, onun ismini zikretmemekte ve onun dokunaklı özlü sözlerinden alıntı yapmamaktadır. Doğal olarak, biz burada bu âlimin ahlâkla ilgili sözleri ve de Kaderiyye hareketine olan katkılarıyla ilgilenmekteyiz. Kaderiyye hareketi kelâmın gelişim süreci içerisinde, aslında Basra'da Hasan el-Basrî'nin kendi çevresinden doğacak olan Mu'tezile okulunun gelişmesine yol açacaktır.[3]

Ahlâk koleksiyonu *Câvidân Hıred*'de İbn Miskeveyh, onun düşüncesinde öbür dünya çizgisini vurgulayan bu sözlerin iyi bir örneğini sunar. Bu açıklamalarında Hasan-ı Basrî, dünya işlerine dalmayı ve maddi mülklere bağlanmayı kınamaktadır.[4] Kısmen uzun bir alıntı, bu çizgiyi ve müminlerin şahsî ahlâkî erdemleriyle ve nefs muhasebeleriyle ilgilenmelerine ve başkalarının hatalarını görmemelerine dair zorunlu görevlerini daha

1 Bkz., James A. Bellamy, "The Makârim al-Akhlaq by Ibn Abi'l-Dunyâ (Öncü Bir Çalışma)", *The Muslim World*, c. LIII (1963), s. 106 vd.

2 Bkz., İbn Ebi'l Dünyâ, *Mekârimi'l-ahlâk*, ed. James A. Bellamy, Wiesbaden, 1973, s. 8.

3 Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 44

4 Bkz., *Câvidân Hıred*, s. 117, 130, 151 ve 153.

fazla açıklamaktadır. Açıklayıcı özelliğinden dolayı bu alıntı tam olarak nakledilebilir.

Ondan nakledildiği kadarıyla, kendisinin de kurtulamadığı hatalar yüzünden başkalarını kınamayı terk etmedikçe ya da kendisini doğrultmadan diğerlerine hatalarını düzeltmeyi emretmeyi bırakmadıkça, hiç kimse gerçek mümin olarak isimlendirilmeyi hak edemez. Kendi hatalarına dikkat eden kişi, hemen düzeltilmesi gereken bir çok hatasının bulunduğunu fark edecektir. Doğru kişi dikkatle kendi amelleri üzerinde yoğunlaşmalı ve küçük olsa bile hiçbirini küçümsemeksizin kendi doğru ve yanlışlarını değerlendirmelidir.

Ölüm ne öğretici bir öğretmendir ki, "akıl sahibi hiçbir kimsenin eğlenecek bir şey bulamadığı bu dünya hayatının boşluğunu açıklamıştır. Allah'ın rahmeti, bakan, düşünen ve kendi durumunu gözden geçiren kişi üzerine olsun. Ey adem oğlu, Allah'ın kelâmını hatırla (Kur'an 17:13-14): 'Ve her insanın kuşunu boynuna bağladık; ve kıyamet günü onun için açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkarırız. Kitabını oku, bugün nefsin sana hesapçı olarak yeter.' Seni nefsine yargılayıcı (*hasîb*) olarak tayin eden Allah, gerçekten de sana adil olarak muamele etmiştir. İnsan hakikaten bu dünyadaki nasibinden gafildir: Ey ademoğlu! her ne kadar öbür dünyaki nasibine daha fazla muhtaç olsan da, bu dünyadaki nasibinden müstağni kalamayacağını bilmelisin."[1]

Sufî gelenekte, az önce bahsettiğimiz gibi, Hasan-ı Basrî, zühdün ve beşerî irade ile ilâhî iradenin uyumunun iyi bir örneği olarak sunulmaktadır. Onun teklif etmiş olduğu metot, nihâî anlamda rıza halinden kaynaklanan tefekkür, nefs muhasebesi ve Allah'a tam bir teslimiyettir.[2] Nitekim, *Risâle-i Kuşeyrî*'de, Hasan'ın azıcık saf vera'nın binlerce günlük oruç ve namazdan çok daha makbul olduğunu söylediği nakledilmektedir.[3] Bu huşu,

1 Bkz., *Câvidân Hıred*, s. 164-165.

2 Bkz., L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, 168 vd.

3 Bkz., Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, Kahire, 1966, s. 288.

kalpte bulunan sürekli korku olarak tanımlanmaktadır;[1] diğer taraftan zühd ise gerek insanlar, gerekse maddi eşyalar olsun, bu dünyaya ve içindekilere karşı buğz olarak tanımlanmıştır.[2] Bu dünyada ve âhirette ahlâk ilimlerinin en faydalı kısmı hangisidir diye sorulduğunda, ince anlayış (*tefakkuh*), zühd ve Allah'a borçlarını ödemendir, diye cevaplamıştır. Bu ödeme de mükemmel imana denktir.[3] Son olarak o, tevazu ve merhameti en yüksek iki erdem olarak kabul eder.[4]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, kader tartışmaları tarihinde Hasan-ı Basrî'nin konumu, aynı derecede önemlidir.[5] Kader sorunu ile ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak Emevî Halifesi Abdülmelik'e (685-705) yolladığı meşhur mektup, sahip olduğu büyük hürmeti ve halifenin buyruğuyla bu problemle uğraşarak elde ettiği teminatı göstermektedir. Mektubunda Abdülmelik, Hasan-ı Basrî'nin bu sorun hakkındaki konumunu bilmek hususunda ve özellikle de onun konumunun (a) Hz. Peygamber'in sahabelerinden gelen bir rivayetten mi (b) kendi yargısından mı ya da (c) Kur'an'ın otoritesinden mi kaynaklandığını öğrenmek ister. Halife, Hasan-ı Basrî'nin kader konusunda ilk kelâmcı ve tartışmacı (*nâtık*) olması hasebiyle bu alandaki büyüklük ve itibarını takdir eder.[6]

1 Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, s. 399.
2 Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, s. 296.
3 Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, s. 560. Krş., Serrâc, *Luma'*, ed. A. H. Mahmud ve T. Surûr, Kahire ve Bağdat, 1960, s. 194.
4 Bkz., İbn Ebi'd-Dünyâ, *Mekârimi'l-ahlâk*, s. 24.
5 Bkz., bu kitap, yukarıda, s. 230-231.
6 Bkz., H. Ritter, "Studien zur Geschichte Der Islamichen Frommigkeit, I", *Der Islam*, c. XXI (1933), s. 67,. Krş., J. Obermann, "Political Theology in Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, c. LV (1935), s. 138 vd. Bu mektubun tarihi ve orijinalliği ile ilgili bkz., H. Ritter, *op. cit.*, s. 59 vd. Bu mektubun bir kopyasını gördüğünü söyleyen, Şehristânî (öl. 1153), bununla beraber açık mezhepsel zeminde onun sahihliğinden şüphe eder. Bkz., *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 47.

Hasan-ı Basrî cevabına, selefin Allah'ın adaleti hakkındaki ilk icmasının bidat ve tartışmaların yükselmesiyle nasıl sarsıldığını açıklamakla başlar. Kur'an'ın bizzat kendisi, ilâhî nimetlerle insani gayretler arasındaki ilişkiyi telaffuz eder; nimetin sahibi Allah'tır, onu küfre ve günaha döndüren insandır (Kur'an, 14:28-29). Ayrıca Kur'an'ın bildirdiğine göre, Allah küfr ve günahtan hoşnut değildir. (Kur'an, 7:33) Bundan şu sonuç çıkar; "eğer küfür Allah'ın kaza ve kaderi sonucu ise, bunun sorumlusu olmaktan O'nun hoşnut olması gerekir, fakat Allah bir takdirde bulunup sonradan da kendi takdirinden hoşnutsuz olamaz. Gerçekten de adaletsizlik ve yanlış işler, Allah'ın takdirinin bir parçası değildir; çünkü Onun takdiri marufu, adaleti, sadakayı ve yakınlarına iyilik yapmayı emredip; yanlışlığı, kötülüğü ve zulmü yasaklamaktadır."[1] Kur'an, insanlığı şeytandan sakındıran, Allah'ın hidayeti ve öğütlerinden bahseden pasajlarla doludur; o, insanı aydınlatan bir nurdur, "helak olan açık bir delille helak olsun; yaşayan da açık bir delille yaşasın" (8:42) Buna ilaveten Kur'an, 91:7-10'daki sık tekrarlanan âyetlerinde olduğu gibi sayısız yerde, insan nefsinin takva ve takvasızlığa ait istidatının altını çizmekte ve Allah'ın "ilham ile takva ve takvasızlığın bilgisini insanlığın tabiatına zerk ettiğini" imâ etmektedir.[2] Açıkça dalâletin insandan veya şeytandan olduğunu söylerken, hidayetin Allah'tan olduğunu vurgulamaktadır (Kur'an, 3:75-76; 17:53; 20:79; 28:15-16; 33:67; 41:17,29; 92:12-13).

Bu bakış açısını sorgulayanlar, bu âyetin öncesine ve sonrasına dikkat etmeksizin "Allah dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir." anlamındaki Kur'an'ın 13:27. âyetine atıfta bulunurlar. Nitekim 14:27. âyette Allah'ın "zalimleri" saptırdığı ve 2:26-27. ve 10:33. âyetlerde, günahkârları dalalete düşürdüğü belirtilmektedir. Veya onlar maddi ve şahsî musibetlerin bir 'kitap'ta önceden kaydedilmesinin kaderi imâ ettiği şeklinde yorumlayarak, 57:22. gibi âyetlere atıfta bulunurlar. Aslında

1 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 69.
2 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 71.

Hasan-ı Basrî'ye göre bu âyet, onlar kaçırdıklarına üzülmesin veya bu dünyanın cazibeleriyle mutlu olmasınlar diye, bu tür musibetlerin yalnızca Allah'ın kullarını denemesinin yolları olduğu hakkında bizi bilgilendirmektedir.

Kaderciler tarafından 11:105. gibi zikredilen diğer âyetler ise hesap gününde insanlığın mutlu ve mutsuz diye ayrılışından bahsetmektedir. Onlar bu âyetlerden, hatalı bir şekilde Allah'ın bu ayrımı mahlukatın analarının karnında iken yaptığı şeklindeki görüşü çıkarmaktadırlar. Bununla beraber şayet durum böyle olsaydı, "Allah'ın [vahyedilmiş] kitapları ve peygamberleri gereksiz olup, elçilerin onları takvaya davet etmeleri ve onların doğru olmaları için çaba sarf etmeleri yine gereksiz olur ve onlar boşlukta olmuş olurlardı."[1] Şimdi bu ve buna benzer âyetlerin anlamı, Allah'ın emirlerini yerine getirenlerin âhiret gününde mutlu olup isyan edenlerin ise bedbaht olacaklarıdır.

Ayrıca, kader taraftarları uygulamada ilâhî iradenin değişmeyeceği hususundaki inançlarıyla çelişmektedirler. Çünkü onlar ticarette risk almaya ve kendi mallarını ve canlarını soygunculara ve eşkıyalara karşı korumaya devam etmektedirler.[2]

Hasan-ı Basrî, bu grubun diğer bir klasik görüşünü sunmuş ve eleştirmiştir. Allah'ın bir mahlukun said mi yoksa şakî mi olacağına dair ezelî bilgisinin onu önceden belirleyişi, Allah'ın onun rengini, suretini ve şahsî özelliklerini bilmesinin ya da özellikleri hakkındaki ön bilgisinin onun sahip olduğu şeyleri değişmeyecek şekilde belirlemesi gibidir. İki şeyin, yani fiziki özellikler ile ahlâkî özelliklerin ezelde bilinmeleri arasında kurulan benzerlik yanlıştır; diğer iradi fiillerde olduğu gibi, takva ve takvasızlık insanın özgür iradesinin (*ihtiyar*) sonucu iken, fiziksel özellikler Allah'ın önceden belirlemesinin sonucudur ve insanın bunlar üzerinde hiçbir kontrolü yoktur. Küfr gibi muayyen iradi fiillerle ilgili ise, Allah sadece "insanların iradesiyle onu seçtiğini bilir ve şayet istememiş olsalardı, küfre düşmeyeceklerini de bilir." Buna ilaveten onlar, iman ve adâlet yolunda ken-

1 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 75.
2 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 75 vd.

dilerini denemek için, Allah'ın kendilerinde yaratmış olduğu bir kapasite (*istita'ah*) ile bunu yapmaya muktedirler."[1] Bu 9:42; 18:65 ve 18:84. âyetler örneğinde olduğu gibi, sayısız Kur'an âyetinden çıkan anlamdır. Gayri muttaki insanların yanlış fiillerinden Allah'ın sorumlu olduğunu imâ eden 4:78-79; 11:32. ve 11:34. gibi Kur'an'ın diğer bir çok âyeti, yalnızca munafıkların isteklerinin altını çizmektedir. Küfürlerini, yanlış fiillerini ve günahlarının sorumluluğunu Allah'a yüklemek istedikleri gibi onlar, belaya veya talihsizliğe uğradıklarında da sorumluluğu Allah'a yüklemek isterler. Allah Kur'an'da kendilerini temiz tutmaları için onları uyarmıştır. Dolayısıyla, bir kere karar verdikten sonra onların mazeretlerini ve pişmanlıklarını kabul etmeyecektir.[2]

Gerçekten de kelâmî tartışmaların merkezinde bulunan ve ilk zamanlardan itibaren Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıların dahil olduğu hali hazırdaki hidayet ve dalalet konusu kolayca fark edileceği üzere Hasan-ı Basrî'nin Kadercilik karşıtı delillerini oluşturur. 6:125. Âyette olduğu gibi, Allah'ın dilediği gibi insanları hidayete erdirdiği veya erdirmediği şeklindeki Kur'an'ın ilgili âyetleri doğru anlaşılmalıdır. Allah'ın bazılarını hiçbir iyilik yapmaksızın mümin olarak seçerken, diğerlerini ise hiçbir sadakatsizlik ve dinsizlik olmaksızın kâfir olarak önceden belirlediğini varsaymak saçmadır; çünkü "bizim Rabbimiz bunu kullarına yapmayacak kadar çok merhametli, adil ve cömerttir." Bu anlam şu âyetlerden çıkmaktadır: 2:181'de Allah'ın güç yetirilemeyecek bir şeyi isteyebileceğini reddetmektedir; 5:16. gibi âyetler de "Allah'ın tahammül edenleri rıdvanıyla" hidayete erdirme ve onları karanlıklardan kurtarma ve "doğru yol"a (*sırat-ı müstakîm*) iletme hususundaki gönüllülüğünü bildirmek-

1 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 77.
2 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 78 vd. Hasanı Basrî ve öğrencisi Vasıl ibn 'Ata'da insanın bireysel suçluluğu ve sorumluluğu için krş., H. Daiber, *Wasil Ibn 'Ata' als Prediger und Theologe*, Leiden, 1988; *Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies*, s. 2, 12, 17, 46, 91, 58, 209, 61 248.

tedir.[1] Bu ve 5:65-66; 7:96 ve 39:18. gibi diğer âyetlerin içeriğinin anlamı açıktır. Hasan-ı Basrî şöyle der: "Allah kullarına zorunlu olarak (*hatmen*) bazı şeyleri yüklemez" "fakat onlara, ibadeti, kendisine sığınmayı ve yardımını dilemeyi emrettikten sonra, amellerine göre onları ödüllendirerek, eğer şunu yaparsanız, ben size şunu yapacağım ve eğer şunu yaparsanız da şunu yapacağım der." Böylece şayet insanlar Onun emirlerini takip ederlerse, önceki yardımına yeni bir yardım şekli katacak ve önceden verdiği refaha yeni bir refah ekleyecektir. Böylece onlar doğru amelleri (*hasenât*) seçebilecek ve yanlışlardan (*seyyiât*) uzak durabileceklerdir."[2]

Bu risalenin tarihsel önemi çok büyüktür. Sonraki bir otoritenin iddia ettiği gibi, "özgür irade (*kader*) tartışmalarının bazı yönlerine katılan" Hasan-ı Basrî'nin, gerçekten de görüşünden dönüp dönmediği (*reca'a 'anhu*),[3] ilk dönem kelâmî tartışmalar hakkındaki hali hazırdaki bilgimizle kolaylıkla tespit edilemez. Özellikle fark edilen şey bu risalenin Kaderiyye ve Kaderiyye sonrası çevrelerde özgür irade ve kader konularında çığır açan tartışmalar devresini başlatmış olmasıdır. Yukarıda gördüğümüz üzere Hasan-ı Basrî'nin uyguladığı metot, kısmen aklidir, fakat zamanın Kadercilerine karşı geliştirilen deliller, Kur'an'la temellendirilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin Kur'an alıntısıyla desteklemediği bir delile nadir rastlanır buna mukabil Kur'an'dan sudur etmeyen bir Kaderci teze de nadiren rastlanır. Bu tezler ve karşı deliller ve onların Kur'anî kaynakları, yüzyıllar boyunca, Hasan-ı Basrî'nin talebesi Vasıl b. 'Ata'dan (öl. 748) Mu'tezile okulunun kurucusu Vasıl'a karşı gelen Eş 'arî'ye (öl. 935) kadar, Kaderciler ve Kadercilik karşıtları arasındaki polemiklerde başvuru kaynağı olarak kaldı. Bununla beraber, bu okulun kuruluş sürecinde önemli bir gelişme ortaya çıktı: Delillendirme metotlarının tedricen aklileşmesi ve mantıkî metodun geleneksel süreçler üzerindeki nihâî üstünlüğü gerçekleş-

1 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 80.
2 *el-Milel ve'n-nihal*, s. 81.
3 Bkz., İbn Kuteybe, *Ma'arif*, ed. S. 'Ukâşe, Kahire, 1969, s. 441.

ti. Tam anlamıyla Kur'an metinlerine dayanan ve Hadisleri hazf eden Hasan-ı Basrî'nin risâlesi bu durumu çok güzel açıklamaktadır.

II- EBU'L-HASAN EL-MÂVERDÎ (öl. 1058): UHREVÎ ve DÜNYEVÎ EĞİLİMLER

1. Akılla Yumuşatılmış Gelenekçilik

Hasan-ı Basrî ve İbn Ebî Dünya, Kur'an ve Sünnete dayanmaları yönüyle, ahlâk tartışmalarına geleneksel yaklaşımı çok güzel temsil etmektedirler. İslam düşüncesinin bu iki kaynağına eşit olarak dayanan diğer dinî ahlâkçılar, bununla beraber bir miktar aklî metotlarını kullanmaya eğilim gösterdiler.

Dinî ahlâk tarihinde bu türün önemli şahsiyeti, içlerinde Ebu'l-Muzaffer el-Isferâyînî'nin (öl. 1027) de bulunduğu önemli bir çok âlimle fıkıh, hadis, kelâm ve felsefe çalışan Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'dir. Onun biyografisini kaleme alanlar kelâm ve felsefe öğreniminden pek bahsetmezler. Mâverdî'nin seyahatleri çok yoğun olup, Bağdat'a Halife el-Kâdir'e (991-1031) hizmet için dönene kadar bir çok taşra şehirlerinde Kâdı olarak hizmet etti.[1]

Onun yazıları, Kur'an üzerine bir tefsiri, Şafiî fıkhı üzerine hacimli bir eseri, dilbilimsel risaleleri, emsal ve hikemiyat kitaplarını (*Kitabu'l-emsâl ve'l-hikem*) ve benzeri kitapları içermektedir. Bununla beraber onun ahlâka dair ana eseri, yönetime dair bir çalışması olan en çok bilinen Ahkâmu's Sultaniyye'ye ek olarak, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*'dir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, yazar zikredilen ahlâk eserinde metodik sorunlarla ilgilenmez. Daha ziyade, İslamî ve dinî kabul edilen erdemlerin analizi ile ilgilenir. Onun metodu, bir ölçüye kadar aklî olmasına rağmen, daha ziyade anlatı biçiminde ve eğiticidir. Ana konuları Kur'an ve sünnetten, Sünnî halife-

---

[1] Bkz., Hatîb el-Bağdâdî, *Târih-i Bağdâd*, ed. M. A. el-Hâncî, Kahire, 1931, s. 12, 102 ve Yâkut, *Mu'cemü'-buldân*, c. II, s. 15 ve c. III, s. 245. Krş., Subkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iye el-kübrâ*, Kahire, c. III, s. 303 vd. ve Ahmed M. Ahtar, "Al-Mawerdî: A Sketch of His Life and Works"; *Islamic Culture*, XVIII (1944), s. 283-300.

lerin, özellikle de Hz. Ali'nin ve Hasan-ı Basrî gibi sağ görüşü ve Sünnîliğiyle ün yapmış saygın âlimlerin sözlerinden ve sayısız isimsiz hükemanın, belagatçilerin ve şairlerin deyişlerinden yapılan bol alıntılarla desteklenmiştir.

2. Aklın Üstünlüğü

Çağdaşı kelâmcıların ve dinî yazarların tarzlarında olduğu gibi, Mâverdî'nin ele aldığı ilk ana konu ilmin, özellikle de dinî bilginin üstünlüğü ile şerefi ve bu bilginin kazanılma sürecinde kişinin takip etmesi gereken yollardır. Bu tartışmadan önce bütün erdemlerin temeli ve aynı zamanda dinî teklifin dayanağı olan aklın (*'akl*) üstünlüğünün değerlendirilmesi yapılır. Aklın önemini açıklamak için teklifi ikiye ayırır: (a) Aklın vâcip gördüğü ve yalnızca şeriatın desteklediği ve (b) Aklın uygun (*caiz*) fakat vahyin vâcip gördüğüdür. Farklı bir şekilde ifade edilirse, ona göre dinî teklifin temeli, 'vahyin yasaklamadığı meselelerde' akla uygunluk ve aklın yasaklamadığı meselelerde de vahye uygunluktur. Çünkü, aklın yasakladığı bir şeyi vahyin emretmesi veya vahyin yasakladığı şeyleri aklın ertelemesi imkânsızdır. Bu aynı zamanda dinî teklifin niçin yalnızca sağlam akıl sahiplerine hitap ettiğinin de sebebidir.[1] İki tür teklifte de aklın rolü kesindir. Mâverdî, tezini Hadislerden, Halife Ömer'in, Hasan-ı Basrî'nin, bazı filozofların, kalem ve şiir sahibi insanların sözlerinden yaptığı alıntılarla desteklemektedir.[2] Dinî hakikatin kaynağı olarak aklın bu rolüne; doğru ile yanlışı birbirinden ayıran yetiye; bunu takiben de vahyin bunu zorunlu kılmasına yaptığı vurgu, Mâverdî'nin Mu'tezile'ye olan sempatisini teyit eder gözükmektedir. İbn Salâh ve İbn Hacer el-Askalânî gibi Şafiî âlimlerin kendisine dair Mu'tezilî olma suçlanmasını aklamak için yaptıkları teşebbüsler anlaşılabilir olmakla birlikte, hiçbir şekilde ikna edici değildir.[3]

---

1 Bkz., Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Kahire, 1955, s. 78.
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 3 vd ve 78 vd.
3 Bkz., A. M. Ahtar, "Al-Mawerdî: A Sketch of His Life and Works"; *Islamic Culture*, XVIII (1944), s. 290 vd.

Çağdaşı âlimleri, özellikle de Eş'arî âlimleri takiben, aklın ikili taksimi doğuştan veya tabiî (*garîzî*) ve kazanılmış şeklinde sunulmuştur. İlki ana kısımdır ve "idrakin zorunlu nesneleri bilgisiyle" ilgilidir. Bunlar da iki türdür: Duyu algıları ve ilk hakikatlerin sezgisi.[1] İnsanın temel isteklerine kendisini kaptırmasını dizginlediği için, akıl kelimesinin iştikakı, devenin ayak bağı anlamındaki kökten türetilen ve genelde kabul edilen anlam çizgisinde sunulur.

Diğer taraftan kazanılmış akıl ise, doğuştan veya zorunlu akılda temellendirilmiş ve nazarî bilginin işlenmesiyle ve mükemmelleştirilmesiyle, kişinin özel işlerini ve sağlıklı düşünmesini iyi yönetmesiyle (*tedbir*) ilgilidir. İsteklerle ve arzularla engellenmediği müddetçe kullanımla kuvvetlendiği ve kötü kullanımla da zayıfladığı için tanımlanamazdır. Bundan dolayı yaş ve tecrübe, bu tür bilgiyi keskinleştirdiği ve saflaştırdığı için, şiir de dahil edebiyatta övülmüştür.[2]

Gerçekten de, nazarî ve amelî fonksiyonlarıyla bu akletme yetisinin mükemmelliğini sağlayan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, Mâverdî'nin cevabı şudur: Tabiî aklın ve sezgi gücünün birleşimiyle ortaya çıkar ve uzun süreli kullanımıyla keskinleşir. Bu özellikleri birleştiren kimse, Hadislerin beyan ettiği gibi, gerçek anlamda erdemlidir.[3]

---

1 A. M. Ahtar, "Al-Mawerdî: A Sketch of His Life and Works", *İslamic Culture*, XVIII (1944), s. 290 vd. Krş., Bâkıllânî, *Kitâbü't-temhîd*, s. 6 vd.; el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, s. 8 ve el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8.
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 6.
3 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 11. Bir kişi Hz. Peygamber'in huzurunda övülür ve Peygamber sorar: "Onun aklı nasıl?" Onun dindarlığından ve iyi amellerinden bahsedilir, fakat aklından sormaya devam eder ve şöyle sonuçlandırır: "İbadet eden aptal kimse, cahilliğiyle, ahlâksız kişinin ahlâksızlığıyla yaptığından daha fazla zarara sebep olur. Gerçekten de insanlar, Rablerine akıllarıyla yakınlaşırlar."

Bununla beraber, Hz. Peygamber'in hadisinde ve Hz. Ali'nin sözünün beyanında olduğu gibi,[1] erdem orta bir nokta iken, kazanılmış aklın çok aşırı olmasının sıkça kurnazlığa (*dehâ*) ve hileye (*mekr*) katkıda bulunmasından dolayı bir kusur olup olmadığı sorulabilir. Mâverdî'nin cevabı şudur: Aklın aşırılığı bilginin ve sıhhatli yargının aşırılığından başka bir şey değildir; bundan dolayı kesinlikle tam anlamıyla rezilet olamaz. Şecaat ve cömertlik gibi bazı amelî erdemlerle yapılan benzetme, burada geçerli değildir. Çünkü, aslında kınanmayı hak eden kurnazlık ve hile, şeytanın kullandığıdır. Doğru aklın tabiatı, takvaya ve Allah korkusuna uymak olduğundan şeytanın aleti olamaz. Peygamber'in bazı sözleri ve Hz. Ali'nin yazdığı iddia edilen ve asil huyların on tanesini sunan bazı satırlar bu görüşü desteklemektedir: Akıl, din, bilgi, hilm, cömertlik, doğru amel (*'urf*), takva, sabır, minnettarlık ve nezaket.[2] Aklın karşıtı Peygamber'in, sahabilerin, filozofların ve diğerlerinin kötülediği hevâdır.

Üstünlüğüne rağmen akıl, pratik ve dinî bilgiyi elde etmek için bir alet olarak kalır. Akıl, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman Yeni-Eflâtuncularda olduğu şekilde, insanın ahlâkî ve nazarî gayretlerinin nihâî hedefi olan ittisalin gerçekleştiği dünya üstü bir varlık değildir.[3] Nitekim ona göre, Kur'an'ın, Sünnetin ve filozofların tavsiye ettiği ilim dallarının en şereflisi, dinî ilimlerdir. Bununla beraber, ona göre bilgisiz dinin eksik olduğunu kaydetmek gerekir. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: "İlmin şerefi, ibadetin şerefinden daha üstündür." Çünkü şartları ve tam bir edası önceden bilinmeyen bir ibadet, şüpheli bir ibadettir. Yine Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Ümmetimin en iyileri âlimlerdir; onların en iyileri de din alimleridir."[1]

1 Sırasıyla "En iyi ameller daima mutedil olanlardır" ve "En iyi ameller orta yola (*namatu'l-evsat*) ait olanlardır."
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 13.
3 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 28. Bkz., Ek A, İslam Felsefesindeki Nazârî İdealler: Aristo ve İbn Sînâ.

Mâverdî tartışmaya devam ederek şöyle der: Dine karşı kayıtsız davranan bazıları, dinî vecibelerin külfetli yapısını düşünerek veya dinî merasim ve emirleri küçümseyerek, aklî ilimlere meyledip, onların dinî ilimlerden daha üstün olduğunu düşünürler. Bununla beraber aklın bizzat kendisi, dinin insan ilişkilerine dayandığını; insanların kin ve kavgaya yönelik tabiî eğilimlerini kontrol ettiğini ispatlar. Bundan dolayı, aklın dinin asıl temeli olduğu hiçbir şekilde sorgulanamaz.[2]

Mâverdî'ye göre gerçek bilginin doğurduğu ilk erdem, kişinin kendisini koruduğu (*siyâneh*) ahlâkî sakınma vasfını terbiye eden (*nezahet*) erdemdir.[3] Âlimler buna ilaveten alçakgönüllülük erdemine sahip olmalı ve yetersiz bilgiden doğan gururdan ve kendini beğenmişlikten sakınmalıdırlar. Âlimler cahilliklerini kabul etmekten veya süreklice bilgi hazinesini arttırma arayışından utanmamalı, zira, bazı hakîmlerin söylediği gibi, (burada Sokrat'a açık bir atıfta bulunur) "Bilgi ile ilgili işlerde bilmediğimin bilgisinden başka bir erdeme sahip olmadım."[4]

Hatta gerçek bilgi sahibi teoriyi amelle birleştirmeli ve yapmadığı şeyleri öğütlemekten sakınmalıdır. Kıskançlıkla kendisine saklayarak bilgisinin meyvelerini, en iyi öğrencilerinden esirgememelidir. Öğretimin büyük faydası, yalnızca talebelere bilgiyi aktarmak değil, aynı zamanda öğretmenin bilgisini arttırmak ve derinleştirmektir.[5]

3. Dinî Davranışların Kuralları (*Edebü'd-Dîn*)

Mâverdî bir giriş olarak, üç anahtar kavramın, yani aklın, bilginin ve dinin; bunlar arasındaki ilişkilerin ve fonksiyonların

1 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 28
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 29
3 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 30 vd.
4 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 67. Krş., Eflâtun, *Apology* (*Savunma*), 21E.
5 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 72.

iyi dengelenmiş bir analizini yaparak dinî adabın ve dünyevî davranışların kurallarını ve son olarak da nefsin edebini inceler. Bununla beraber yazar, bu üç davranış formu arasındaki ayrımı kesin olarak çizmemiştir.

Nitekim eserinin ilk bölümünün giriş kısmı, dinî teklif konusunu daha da geliştirir. Bu giriş, Şafiî taraftarların protestolarına rağmen, satırlar boyunca açık Mu'tezilî sempatisi yansıtır. Allah iradesini insanlığa vahyetti ve kendisine hiçbir faydası dokunmaksızın veya böyle yapmasını zorunlu kılacak hiçbir şey bulunmaksızın dinî yükümlülükleri emretti; "O yalnızca bağışlayıcı cömertliğiyle kullarını yararlandırmayı hedefleyerek" onlara bağışladığı sonsuz nimetlerini tezahür ettirdi.[1] Onun cömertliğinin ve merhametinin ölçüsü, kullarına emrettiği akîde, emir ve yasaklar şeklindeki üç tür vecibeden hiç birinin onların kapasitelerinin üzerinde olmamasıdır. Bu vecibelerin her bir türü, ilâhî olarak emredilmelerine rağmen, aklen anlaşılabilir olup onların emredilmesindeki hikmetler salim bir akılla açıkça fark edilebilir. Bu, özellikle emir ve yasaklarla ilgili daha çok doğrudur. "Çünkü O, yalnızca marufu, doğru olanı vâcip olarak emretmekte; münkeri, yanlış olanı da yasaklamaktadır. Böylece doğruyu emretmesi O'nun nizamını güçlendirirken yanlışı nehyetmesi de O'nun hoşnutsuzluğunu gösterir."[2]

Doğruluk için gerekli olmakla birlikte bu vecibelerin yerine getirilmesi, en iyi ihtimalle gelecek hayatta ezelî mutluluğun elde edilmesine hizmet eder. Bundan dolayı dünyadan kopmak için salih kimsenin üç yoldan biriyle kendisini eğitmesi esastır:

Birincisi, bu dünya sevgisinden düşüncelerini uzaklaştırmaktır. Çünkü, bu sevgi dikkatini âhiretten alıkoymaktadır. Hz. İsa'nın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Dünya bir köprü gibidir; ondan geçip git, ona takılıp kalma." Yine Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Kederli dünya! Başlangıcı üzüntü, sonu bozuluş. Onda helal olan da îkap konusudur, nehyedilen de ceza konusudur. Her kim ki sağlıklıdır, güvendedir; her kim ki hastadır, üzülecektir."[1]

İkincisi, arzularının tatmin edilmesinin, ve istenilen hedeflere ulaşmanın ancak dürüstlüğün ve zihinsel dinginliğin bedeli olarak mümkün olabileceğini anlamaktır.

Üçüncüsü, kendi ölümü hakkındaki düşüncelerde derinleşmektir, böylece boş ümit ve beklentilerle dikkatini hedefinden kaçırmayacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yazarın Peygamber'in hadislerinden, Hz. Ali'nin, İskender'in, çeşitli sufilerin, filozofların ve şairlerin sözlerinden yaptığı alıntılarla bolca desteklediği bu konu, uhrevî ülkü ve gayenin temel bir özelliği idi. Yunan (özellikle Sokratçı-Eflâtuncu) felsefesinde, Kur'an'da ve genel olarak zühd literatüründe temelleri bulunduğu iddiasıyla, filozoflar, büyük din adamları, Hasan-ı Basrî gibi sufiler, bu konuyu ahlâkî ve dinî kaygılarının tam merkezine yerleştirdiler.[2]

4. Dünyevî Davranışların Kuralları (*Edebü'd-Dünya*)

Dünya edebi ile ilgili kısım, esasta uhrevî çizgilere benzer bir şekilde, insanın zayıflığı ve yetersizliği konusunu geliştirir. Bu zayıflık ve yetersizliği nedeniyle insan, kendini beğenmişlikten, hidayet ve ihtiyaçlarının tatmin edilmesi bakımından, Allah'a yönelmek zorunda kalmıştır. Böylesi bir tatmin, insanın aklını ve sağ duyusunu kullanmasıyla; yalnızca Allah'ın hükmettiğine uymasıyla ve takvasıyla başarılabilir. Buradaki genel kural, yine bu dünyaya yapışıp, öbür dünyayı ihmal etmek olmayıp, daha ziyade kişinin dünyevî ihtiyaçlarını ılımlı bir şekilde karşılaması ve erdemli kişileri bekleyen âhiret mutluluğu görüşünden asla vazgeçmemesidir.

---

1 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 78.
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 85. Bahsedildiği üzere, doğruyu veya tasvib edileni emretmek ve yanlış olanı veya kınananı yasaklamak Mutezile ahlâkının anahtar kavramlarından biridir.

1 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 99.
2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 106 vd. Yukarıda, Dinî Ahlâk bölümü

Bununla beraber, insani yeteneklerin ve mallarının çeşitli olmasından dolayı, dünya nizamı (*salâhü'd-dünya*) altı şartın yerine getirilmesini gerektirir:

1. İnsanın arzularını kontrolde tutan, barışı ve nizamı güven altına alan yerleşmiş bir din.

2. Barış ve adaletin ilkelerini uygulamaya kendini adamış güçlü bir sultan. Çünkü, üst bir otorite veya güçlü bir sultan zorlamadığı müddetçe, ne din ne de akıl kendi başlarına insanları yanlış ve adaletsiz işler yapmaktan alıkoymak için yeterlidir.[1]

3. Karşılıklı sevgiyi ve otoriteye teslimiyeti ve aynı zamanda ülkenin zenginliğini ve sultanın güvenliğini temin edecek evrensel adalet yönetimi.

Siyasi düzen ayrı tutulduğunda, adaletin üç boyutu şunlardır: (a) Kişinin astlarına karşı adaleti, (b) Kişinin üstlerine karşı adaleti ve (c) Kişinin eşitlerine karşı adaleti.[2] Bu son boyut üç formdan birinde şekillenir: (a) Buyurucu tavırlardan sakınmak, (b) Kendini beğenmişlikten sakınmak ve (c) Diğerlerini incitmeye neden olmaktan sakınmak. Burada Mâverdî, İbn Miskeveyh'in ve diğer Müslüman ahlâk filozoflarının tarzıyla, kelime kökünün gerçekte işaret ettiği gibi, adaletin ılımlılık ve itidalle gerçekleştiğini belirtir. Şecaat, hikmet, iffet, dinginlik, sadakat, cömertlik ve benzeri diğer temel erdemlerde olduğu gibi, adalet de zıtlar arasında orta noktadır.

4. Evrensel güvenlik duygusunu oluşturan, kendisi olmaksızın sosyal oluşun imkânsız olduğu hukuk ve kurallar yönetimi.

5. Kaynakların ve gelirlerin bolluğu üzerine kökleşen genel ekonomik zenginlik veya refah.

[1] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 120 vd. Bu konu Mâverdî'nin yönetime dair eserinde daha da geliştirilmiştir. Bkz., *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Kahire, 1966, s. 5-12.

[2] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 106. Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 119 vd.

6. Herhangi bir üretim eyleminin veya çabanın ve medeniyetin toplam başarılarının ve sürekli gelişmenin ilk şartı olan engin bir ümit.[1]

Sosyal dayanışma için, karşılıklı sevginin ve ülfetin önemi özellikle vurgulanır; onsuz insanın varlığı perişan olurdu. Onu doğuran sebep beş tanedir: Din, iyi bir soy (*neseb*), evlilik yoluyla akrabalık, dostluk ve dindarlık. Kur'an ve sünnetin her ikisi de, müminleri birbirlerine bağlanmaya ve kin ve kavgadan sakınmaya sevk etmektedir. Doğrudan veya dolaylı akrabalık ve dostluk, birlik bağı için esastır. Dostluk erdemi iki çeşittir: (a) Tabiî veya geleneksel yakınlığa dayanan gayri iradi dostluk, (b) Tercihe dayalı iradi dostluk. İkinci tür dostluk çeşidinin iki motifi, temelde Aristocu çizgiyi takip ederek erdemli insanlarla arkadaşlık yapma arzusu ve kişinin hemcinsleriyle yardımlaşma ihtiyacı şeklinde açıklanmıştır. Mâverdî, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'in IX, 1166a 30'daki dostluğu diğer bir ben şeklinde kavramsallaştırmasının, Kindî'den farklı bir varyasyonunu nakletmiştir: "Senin dostun, başka biri değil, senin, bizzat kendin olduğun başka biridir." Mâverdî, Ebubekir'e atfedilen benzer bir deyişten de bizi haberdar etmektedir.[2]

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, Kur'an ahlâkının anahtar kavramlarından olan iyilik (*birr*) derinlemesine tartışılmıştır. Bu "kalpleri sevgi ve merhamete yönlendirdiğinden", karşılıklı sevgide ve dayanışmada temel bir öğe ve hemcinslerimizle olan alışverişte ayrılmaz bir parçadır. Bundan dolayı Allah, iyiliği (Kur'an ve Sünnette) emretmiştir. İyiliğin iki alt bölümü şunlardır: Hayırseverlik ve salih amel (*ma'ruf*). Hayırseverlik, kişinin hiçbir karşılık beklemeden malını iyilik sebebiyle vermesidir. Her ikisi de Kur'an ve Sünnette kınanan bu iki zıt ucun, yani savurganlık ve cimriliğin orta noktası olan cömertliği önceden varsayar. Diğer taraftan salih amel de iki türdür: Müzake-

[1] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 130

[2] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 148 vd.

relerde müşfik olmak ve iyi niyetle, esirgemeksizin ve gönül rahatlığı içinde muhtaçların yardımına koşmak.[1]

5. Şahsî Davranışın Kuralları (*Edebü'n-Nefs*)

Edebü'd-dünya ve'd-din'in üçüncü bölümü, daha önce belirttiğimiz gibi, 'şahsî davranışları' inceleyip tevazu, iyi terbiye, alçakgönüllülük, kendini kontrol, doğru sözlülük, kıskanç olmamak gibi bireysel erdemleri ve de konuşma kurallarına uymak ve susmak, hitabet, sabır ve dayanıklılık, iyiyi emretmek, güvenilir olmak ve uygun davranmak gibi sosyal erdemlerle ilgili olduğu söylenebilir. Eserin geri kalanında olduğu gibi bu analiz de, Kur'an ve Sünnetten nakillerle halifelerin, şairlerin ve filozofların sözleriyle desteklenmiş keskin psikolojik gözlem ve düşüncelerle doludur. Mâverdî'ye göre, anahtar ahlâkî kavram mürüvvettir. Arap ahlâkında temel bir kavram olan mürüvvetin köklerinin İslam öncesi döneme uzandığı anlaşılmaktadır.[2] Mâverdî, bunu, "eylemin şartlarını değerlendirerek, böylece de kasten kötü niyet sergilemeksizin ve kınanmayı hak etmeksizin nefsin mümkün olan en iyi durumda bulunmasıdır." şeklinde tanımlar.[3] Hadisler ve bu kapalı tanımı desteklemek için sunulan alıntılar, Aristo'nun adaleti gibi 'tam erdem'in eş anlamlısına işaret etmektedir.[4] En faydalıyı yapmamızı emreden akla ve sağ duyuya zıt olarak mürüvvet, bize en güzel olanı yapmamızı emreder. Böylesi bir erdem sebatla elde edilebilir. Çünkü, bu uzun süreli bir gayretle; nefse, ihtiyaçlarına ve eğilimlerine kaygılı bir bakışla elde dilebilir. İki erdem veya karakter onun kazanılmasını kolaylaştırabilir: Yüce gönüllülük (*'uluvvu'l-himme*)

---

1 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 184 vd.

2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 290. Krş., M. Arkoun, "L'ethique musulmane d'apres Mavardî", *Revue des Etudes Islamiques*, XXXI (1963), s. 3 vd. Şu isimle yeniden basıldı: *Essais sur la pensee islamique*, 3. Baskı, Paris, 1984 (=*Islam d'hier et d'aujourdhui* 24), s. 251-282. Krş., yine H. Laoust, "La pensee et l'action politiques d'al-Mâvardî (364-450/974-1058)," *Revue des Etudes Islamiques*, XXXVI (1968), s. 11-92.

3 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 290.

4 Bkz., Aristo, *Nikomakos'a Etik*, V, 1129b 25 vd.

ve saygınlık (*şerefü'n-nefs*). Onun ön şartları veya ön gerekleri listelenemeyecek kadar çoktur; yazara göre, "bu kitabın içeriğinin tümü, mürüvvet erdeminin gereklerinin ve şartlarının parçalarını oluşturur."[1] Ondan kaynaklanan erdemler iki kategoriye ayrılır: (a) Benliğiyle ilgili olanlar ve (b) Diğerleriyle ilgili olanlar. Birincisinin (a) altında yazar şunları sıralar: Nefse hakimiyet, "dinin emirleri tamamlandıktan sonra" kişinin kendisini sakınması (*nezahe*) ve koruması. İkincisinin (b) altında ise şunları sunar: Karşılıklı yardımlaşma, hoşgörülük ve yardım severlik.

Nefse hakimiyetin iki alt bölümü ise, bir yandan dinin yasaklarından (*mehârim*), diğer yandan ise ahlâkî aşırılıklardan (*me'âzim*) sakınmaktır. Nezahetin iki alt bölümlemesi ise, adi kazançlardan ve şüpheli şeylerden uzak durmaktır. Kendisini koruyan kişiler, maddi yeterlilikleri sorgularlar ve istemenin küçük düşürücülüğünden sakınırlar.

Mürüvvetten kaynaklanan erdemler de bir çok alt bölüm içerir. Karşılıklı yardımlaşma da fâilin durumuna bağlı olarak iki çeşittir: (a) Malda yardımlaşma ve (b) Sıkıntıda yardımlaşma. İkincisi ya zorunlu, ya da iradidir; bu bir kişinin akrabalarıyla, dostlarıyla ve komşularıyla ilişkili olması bakımından zorunlu ve sıradan herkesle ilgili olarak ise iradidir.

Hoşgörü de iki çeşittir: (a) Diğer insanların hatalarını affetmek ve (b) Sözleşmeye dayanan, malî veya siyasi haklarından vazgeçmektir. Bu, karakterden kaynaklanan hoşgörü, karşılıklı güven ve sosyal-dinî birlik ve dayanışmanın yerleşmesinin ve kinin, kıskançlığın ve kavgalarının kökünün kazınmasının temel şartıdır.

Son olarak cömertlik de iki türdür: (a) İçten gelen, dostlara veya yakınlara yönelik ve (b) Koruyucu olan veya iftira ve kötü niyeti savuşturmak için kıskanç ve nankörlere yönelik.[2]

---

1 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 315.

2 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 316 vd.

Temel erdem olan mürüvvetin ve onun iki ön şartının dallarına ait aşağıdaki tablo, bireysel ahlâkın bütün erdemler ağının şematik bir temsilini sunacaktır.

Eser, 'zamanın adetlerine' ve 'insanların örflerine uyumlu' olarak şahsî yeme, içme, giyim, görünüş ve evle ilgili işlerin yönetiminde, kişiyi terbiyeye ve uygun davranışlara yönlendiren pratik ana kurallara dair bir seri tartışma ile biter. Bu kuralların zamandan zamana ve mekandan mekana değiştiğini kabul eder. Bütün bu meselelerde kişi, kendisini büyük bir öngörü ile yönetmeli ve muhtemel sonuçlarını dikkatlice düşünmeksizin herhangi bir eylemi yapmaktan sakınmalıdır. Yazarın özellikle dikkat çekici uyarısı, sürekli olarak nefs muhasebesi ve kontrolüdür. Kişi her akşam, hedefine ulaşıp ulaşmadığına, ifratta veya tefritte olup olmadığına yönelik, bir önceki günün eylemlerinin dürüst ve samimi bir muhasebesini yapmalıdır. Böylece kişi, yarın yapacağı çoğu eylemi yeniden sorumluluk ruhu içerisinde üstlenmek ve başarısızlıktan veya bozgundan sakınmak için daha donanımlı olacaktır.[1]

[1] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 326.

III- İBN HAZM (öl. 1064): GELENEKSELCİLİK ve FAYDACILIK

1. Zâhirî Ahlâk İkilemi

Kurtubalı Ali b. Ahmed İbn Hazm gibi gelenekçilerin zahirîliği, bir yandan dinî vecibelerin değerine, diğer yandan da ahlâkî sorumluluğa dair çok önemli bir soruyu ortaya çıkardı. Şayet Zahirîlerin iddia ettikleri gibi, Kur'an ve Hadisler dinî hakikatin nihâî iki kaynağı iseler, dinî takva ile ahlâkî erdemin aynı olmadığı açıktır. Bu iki kaynakta açıklandığı üzere onlar, ancak şeriatın emirlerine tam bir itaatle meydana gelmektedir. Böylece bütün dindarlıklar veya erdemler, dinsel törenlere itaatten başka bir şey olmamaktadır. İbn Hazm zahirîliğinin en önemli noktası, yıllarca bir çok kelâm okulu tarafından şu veya bu formda hukukî ve kelâmî sorunlara uygulanan bütün istidlâl ve kıyas metotlarını reddetmesidir. Ahmed b. Hanbel gibi bazı ilk dönem kelâmcılarının bu metotların kullanımını tamamen reddettikleri doğrudur. Fakat, Hasan-ı Basrî, Mâverdî ve diğerleri gibi bir çok kelâmcı yazarda gördüğümüz üzere, dinî teklifi ahlâkî sorumlulukla uzlaştırmaya dair karışık sorun, bu sert gelenekselciliği yumuşatmayı zorunlu kılmıştı. Bu 'yöntemsel' zorluk bir kenara bırakılacak olursa, gelenekselcilerin özgür irade (*kader*) sorununa yönelik olarak da aynı derecede katı bir tutumları vardı. Gördüğümüz üzere, ilk dönem fakihlerin çoğu, Neccâr, Cehm b. Safvân ve diğerleri gibi ilk dönem Kadercilerin konumunu neredeyse sorgulamaksızın kabul etmişlerdi.[1]

Tarzına uygun bir şekilde büyük Zahirî fakih ve mezhepler tarihçisinin sınırsız ilâhî kudret tezinden başlayarak, Allah'ın insanı yalnızca ilahi emriyle yaratmadığını, aynı zamanda eylemlerini de tam anlamıyla önceden belirlediğini iddia ettiğini söylemek mümkündür. İyi ve kötünün tamamen Allah'ın iradesinin belirlemesine bağlı olarak yaratılması nedeniyle insan, bu

[1] Bkz., Yukarıda, 47

iki sırrın anlamını kendi ışığıyla çıkarma yeteneğinden yoksun kalmış oldu; artık onların bilgisini yalnızca Kur'an ve Sünnetten çıkarabilir. Allah'ın yollarını, buyruklarını veya yasaklarını aklî olarak savunmaya yönelik her bir teşebbüs, tamamen beyhude olacaktır.[1] Kur'an'ın ortaya koyduğu gibi, hiçbir şekilde fiillerinden sorgulanmaz olan Allah, kimini doğru yola iletmekle, kimini de dalalette bırakmakla, dilediğini cezalandırır, dilediğini de ödüllendirir.[2]

Bu aşırı kelâmî ifadelerine rağmen, zamanının siyasi tartışmalarına aktif olarak karışan ve aktif bir ilim ve kamusal hayat takip eden İbn Hazm, sıkıntılı yıllar boyunca elde ettiği derin ahlâkî düşüncelerini kaydetmek zorunda kaldı. Böylece okuyucuları, temel ahlâk kitabında söylediği gibi, 'kötü huylarını düzeltebilmede ve nefsinin hastalıklarını iyileştirmede' ondan istifade edebilsinler.[3]

Yazarın bu ikili gayesi, daldan dala atlayan ve düşünceye dayanan ikili metodun kullanımı ile başarılmıştır; onun sistemleştirme teşebbüsü, edebî ve öğüt vermeye meyyal üslubuyla dengelenmiştir. Bununla beraber tartışmaya nüfuz eden üç ahlâk kavramıdır: (a) Kaygının her tarafı kaplaması, (b) Dünyevî isteklerin boşluğu ve (c) Sevginin ve dostluğun evrensel karakteri.

2. Üzüntüyü Giderme (*Tardu'l-Hemm*)

Şahsî tecrübelerinin ve muhakemelerinin zengin birikimine dayanarak İbn Hazm, bütün insanların onaylamakta ve araştırmakta uyuşacağı ortak bir hedefi dikkatlice aradığını, fakat korkuyu [kaygıyı] def etmekten başka ortak bir hedef bulamadığını söyler. Bu olgu üzerine daha fazla düşündüğünde, bunun

[1] Bkz., İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-milel ve'l-ahvâ'-i ve'n-nihal*, Kahire, 1317 h., c. II, s. 81, 116, 121.

[2] İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-milel ve'l-ahvâ'-i ve'n-nihal*, c. III, s. 100-105 ve 128.

[3] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, ed. ve Fransızca terc. Nada Tomiche, Beyrut, 1961, s.12 (Arapça metin).

bütün insanlar için yalnızca ortak bir hedef değil, aynı zamanda bütün davranışların altında bulunan tek muharrik olduğuna ikna olur; "onlar korkuyu gidermeyi ümit etmedikçe, tek bir hareket yapmazlar ve onu kendilerinden uzaklaştırma çabası dışında tek bir söz bile söylemezler."[1] Bazı insanlar imandan yoksun olup, uhrevî mutluluğu aramazlar; tabiatları gereği çok kötü olan diğer bazıları ise iyiliği görmeyi, güvenlik ve adaletin gerçekleştiğini görmek istemezler ve yaratılıştan tembel diğer bazıları da iyi bir isme sahip olmayı arzulamazlar. Peygamberler, veliler ve filozoflar zenginlikten sakınırlar, sıradan insanlar ise cahilliği tercih ederler. Lezzetten kaçıp, onu arayanları da küçümseyen kaba insanlar da vardır. Fakat buna rağmen, insanlık tarihi boyunca korkuyu hoş karşılayacak ve ondan kurtulmayı arzulamayacak tek bir kişi bile yoktur.

İbn Hazm'ın söylediğine göre o, ilâhî ilhamla bu keşfi yaptıktan sonra bu korkuyu uzaklaştırmanın en iyi vasıtalarını tespit etmeye çalışır ve bunun "ahiret için çalışarak Allah'a yönelmekte" olduğunu söyler.[2] İbn Hazm'ın düşüncesinin bu uhrevî özelliği, gelecek bölümde değerlendirilecektir; bu arada da bütün insani gayretlerin korkuyu uzaklaştırmaya yönelik olduğuna dair bu tezi desteklemek için kullandığı delilleri gözden geçireceğiz. Bu sonuçla, zenginlik arayan kimse aslında, bununla yoksulluk korkusunu; ün peşinde koşan kimse öncelikle ikinci derecede kalma ve boyun eğme kaygısını; haz arayan kimse ise yalnızca hazları kaybetme tasasını uzaklaştırmaya çalışmaktadır. İbn Hazm'a göre bu kural, her insan çabasına uygulanarak genelleştirilebilir, hatta bilgi arayıcısı da cehalet korkusunu def etmek hususunda kaygılıdır. Diğer insanların arkadaşlığını arayan kimse ise, aslında, böylece yalnızlık kaygısını ve öte dünyaya gitme korkusunu uzaklaştırmak istemektedir. Kısacası, yiyen, içen, cinsel ilişkiye giren, kendisini örten, oynayan ve ibadetlerini yerine getiren kimse fiilinin türlerinin zıt uçlarını koruma altına almak istemektedir.

[1] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 14 (Arapça metin).

[2] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 14 (Arapça metin).

Bu meşgalelere bağlı olan korkunun diğer ikincil formları ise, hedeflerine ulaşamayıp sonuçta kaybetmekten veya yetersizliği veya diğer bir sebeple onlara ulaşmadaki ara sıra olan başarısızlıklarından kaynaklanır. Bu hedeflere ulaşan kişi, bu kaygılara ilaveten, rakip korkusuyla, kıskanç kimselerin eleştirisiyle, sürekli düşman tehdidiyle ve son olarak da ayıplanma ve günah korkusuyla acı çekmektedir.[1]

Kaygıyı uzaklaştırmanın negatif ideali Epikürcü kayıtsızlık (*ataraksia*) idealine benzer olanıdır. Epikür'ün talebesi Menoeceus'a olan mektubu, gördüğümüz üzere, Kindî ve Razî'nin kaygı ve ölüm korkusuyla ilgili ahlâk düşüncelerinin temelinde de bulunur.[2] Bununla beraber, İbn Hazm, bu tamamen olumsuz örnekle tatmin olmaz ve nefsin olumlu ünsiyet motifini bir miktar değiştirir. Bütün reziletlerin, alışkanlıkların ve de dindar ve dinsiz fiillerin temeli, nefsin tiksinmesi veya ünsiyetidir. "Mutlu insan, nefsi dinî ibadetleri veya erdemli fiilleri yapmakla sakinleşen ve reziletleri veya Allah'a saygısızlık yapmaktan iğrenen kişidir. Kötü insan ise, nefsi reziletlerde ve günahlarda sükunet bulan; erdemli ve sevap işler yapmaktan ise tiksinen insandır."[3] Bilginin diğer şeylerden üstünlüğü, yalnızca kaygı ve acı veren düşünceleri doğuran usandırıcı düşünceleri ve beyhude beklentileri uzaklaştırmasından kaynaklanır. Âlimler, cahiller tarafından canının bağışlanmasındaki onur kırıcılığı ve hakikatin kendisinden kaçmasıyla oluşan kaygıyı ve diğerlerine saklı olan hakikati keşfetmenin oluşturacağı hazzı düşünmelidirler; Allah'a tam anlamıyla şükretmeli ve bilgisiyle mutlu olup, sürekli olarak ona bir şeyler eklemeye can atmalıdır.[4]

3. Dünyevî İsteklerin Anlamsızlığı ve Kendini Beğenmişlik

İbn Hazm'a göre kaygıyı acı ve keskin yapan şey, onun dünyevî hırslara ve meraklara bağlı bulunması gerçeği olup, bu da

[1] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 15. (Arapça metin)
[2] Bkz., Yukarıda, 76.
[3] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 18 (Arapça metin)
[4] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 21 (Arapça metin)

dünyadaki bütün mutsuzlukların temelidir. Çünkü dünya, sürekli olarak dönen bir tekerleğin etrafına yapıştırılmış oynayan bir dizi kuklaya ait gölgelerin birbirini takip etmesi gibidir. İnsanın boş istekleri, bu tekerleği durdurmaya veya aksine çevirmeye yetmeyecektir. Bununla beraber, insanların çoğu kötü niyetlice düşmanlarının felaketlerini ve yıkımlarını arzulayarak, akılsızca kendilerini en büyük kaygılara ve perişanlıklara uğratırlar. Fiyatların yükselmesini ve böylece diğerlerinin aç kalmasını; rakiplerinin başına zarar ziyanın gelip kendilerinin onlar karşısında belli avantajlar elde etmesini dilerler. Bu boş isteklerin hedeflenen sonucu vermeyip, onları sıkıştırmayacağını anlamazlar; aksine sadece dünyadaki kendi kaygılarını arttırıp, hak ettikleri âhiretteki cezayı büyütürler. Bunun yerine kendilerini, hemcinslerinin iyiliklerini dilemeye adasaydılar, dünyadaki refahları çoğalıp, âhiretteki ödülleri artacaktı. Gerçekten de, tam anlamıyla akıllı insanın işareti, bu dünyada gözlemlediği yaygın adaletsizlik ve zulümle mücadeleyi, kendi gücü miktarınca hakikati ilan etmeyi önemsemesi ve diğer insanların peşinde koştuğu lüzumsuz dünyevî şeylerden sakınmasıdır.[1]

Dünyevî isteklerin anlamsızlığı şöyle ifade edilebilir; insanın gerçek hissesi yalnızca şu an veya halihazırdaki zamandır. Fakat 'şimdi', gerçek anlamda var olmayıp, geçmiş ile gelecek arasındaki ayrım çizgisinden başka bir şey değildir. Ezelî olan âhireti daha kısa olan şimdinin karşılığı olarak göz kırpmadan satmak aptallığın zirvesidir.[2]

Bu anlamsızlığın ek bir delili, uyanıkken bizi sıkıntıya sokan bütün kaygıların, uykuda nasıl yok olduğunu düşünmektir; uyuyan kişi, uyanıkken çok değerli bulduğu akraba, çoluk-çocuk, sosyal konum, siyasi makam, fakirlik, zenginlik veya felaket gibi şeyler için kaygı duymaz veya onları arzulamaz.[3]

[1] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 19 vd., 28 vd., ve 59 vd.
[2] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 20. Krş., *Fisal*, c. I, s. 14 vd. Burada zikredilen 'şimdi' kavramı için bkz., Aristo, *Fizik*, IV, 220a-5 ve 222a-10 vd.
[3] İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 20 ve 59

Kişi sadece aklını kullansa dahi bu dünyaya bağlanmanın aptallığını fark edecektir. Akıl (*'akl*) dindarlığı ve erdemi uygulayıp, takvasızlıktan ve kötü alışkanlıklardan sakınmak şeklinde tanımlanır. Onun zıddı ise takvasızlığı ve kötü huyları uygulamak olan budalalıktır (*humk*). İkisinin ortasında ise dinî ve dünyevî meselelerde yarar sağlamayacak şeyleri yapmak veya konuşmak anlamındaki ahmaklık (*suhf*) bulunur. Aklın, bazı avantajlar veya kazançlar elde etmek için dünyevî başarıların peşinde koşmak; hemcinslerimizle beraber alemler yapmak veya zenginliğimizi arttırıp sosyal konumumuzu güçlendirmek için her vasıtayı kullanmak olduğunu zannetmek bir hatadır. Böylesi bir davranış bazen kurnazlık olarak isimlendirilir, fakat asla akıl diye nitelenemez. Kur'an'ın kendisi kötülükle dolu olanları 'akletmeyenler' (Kur'an, 67:10-11) diye tanımlamaktadır.[1]

Cehaletten veya aptallıktan doğan temel rezilet, kendini beğenmişliktir (*'ucb*). Gerçekten de, kişinin kendi hatalarını tanımaması, cahillerin işareti iken, tanımı gereği kendi hatalarını bilen akıllı insan, onlarla savaşmaya devam edip onları dizginlemeye çalışır. Kendi hatalarını algılamayan kişi ise, en kötü ve en aşağılık insandır. Akıllı insanın en önemli vazifesi, kendi hatalarını araştırıp, bir yandan kendini beğenmişlikten diğer yandan insanların hataları ve aleni iftira ile meşgul olmaktan sakınmaktır.

Üstelik, kendini beğenmişin iddia ettiği üstünlükleriyle övünmesinin hiçbir sebebi yoktur. Şayet aklıyla övünüyorsa, ona zihninde uçuşan bütün kötü ve boş düşünceleri ile aklında tuttuğu doğrulardan uzak olan yanlış kanaatlerini hatırlat. Bu durumda o, aklının eksikliğini anlayacaktır. Şayet bu sefer amellerinin iyiliğiyle övünüyorsa, ona haddi aştığını ve kusurlarını hatırlat. Bu durumda da o, bunların övgüye layık amellerinden ne kadar fazla olduğunu fark edecektir.[2]

Şayet kendini beğenmiş kimse, bilgisiyle övünecek olursa, bilginin ilâhî bir hediye olduğu kendisine hatırlatılmalıdır. Allah

1 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 55 vd.
2 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 63 vd.

dileseydi tamamen kaybetmesine neden olacak bir felaketle o bilgiyi alıkoyabilirdi.[1] Bu gerçeği ispatlamak için, bazı gayretli araştırmacıların, bu sahada fazla bir gelişme kaydetmeksizin kendilerini azimle çalışmaya adadıklarını düşünmek yeterlidir. Üstelik bilmediği kısmın, öğrendiği parçadan ne kadar da büyük olduğunu düşünmelidir; bu, büyüklenmekten ziyade, mütevazı olması için ona yeterlidir. O bilip de yapması gerekenleri uygulamada başarısız olduğunda, bilgisinin kınanması için bir sebep olduğunu düşünecek olursa, cahillerin eleştiriyi daha az hak ettiğini fark eder. Bu durumda da cahil olmak, onun için daha da güvenli olurdu.[2]

Sosyal konum, iyi görünüş, şahsi şecaat veya asil bir doğum gibi kendini beğenmişliğin geleneksel temellerinin hiç birisi meşru değildir. Bu nimetlerden her biri, kendisiyle övünmek için bir sebebin olmadığı ilâhî hediyedir. İnsan hayatının daima yoksullukla, hastalıkla, felaketlerle ve yaşlılıkla tehdit edildiğini gördüğünden, bunların katışıksız ve mükemmel bir şekilde haz vereceğini düşünmesi için de bir sebep yoktur.[3]

4. Temel Erdemler

Diğer Müslüman ahlâkçılar gibi İbn Hazm da, nihâî olarak Eflâtun'dan alınan temel erdemlerin dörtlü taksimini kabul eder. Bununla beraber, onun dörtlü tablosu, diğer bütün erdemlerin üzerine şekillendiği adalet, akıl (*fehm*), şecaat ve cömertlikten oluşur. Ayrıca, temel erdemler listesine, adalet ve cömertliğin türü saydığı iffeti de ekler.[4] Bu erdemlerin analizinde, felsefi ahlâka, özellikle de Eflâtun'unkine, tahmin edilebileceğinden daha az bağlıdır: Gerçekten de belirli İslam ahlâk un-

1 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 65. Bu savını desteklemek için, yazar hem muzdarip olduğu amnezi/bellek yitimi hastalığının hem de ilmiyle meşhur 'Abdülmelik b. Tarîf'in muzdarip olduğu daha uzun süreli bir hafıza kaybı hastalığını zikreder.
2 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 66.
3 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 68.
4 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 57.

surları, bunları ve bunlarla ilgili erdemleri değerlendirmesinde etkili olur. Nitekim, cömertliği, "gereğinden fazla eşyalarımızı iyilik için, özellikle de muhtaç komşumuza, fakir akrabamıza, malını yitirmiş kişiye veya acil yardıma muhtaç kişiye yardımda harcamak" şeklinde tanımlamıştır. Bütün bu durumlarda verilecekleri saklamak cimriliğin bir formu iken, diğer durumlarda vermek ise azarlanmayı hak eden savurganlığın bir formudur. Bunun ötesinde ise âlicenaplık vardır; bu da kendi hisseni senden daha muhtaç birine vermendir.[1]

Şecaat, saldırı ister büyük isterse küçük olsun, kişinin dinini, ailesini, kötülüğe uğramış komşusunu; para, onur ve diğer tür haklarda adalet talep eden mazlumu savunmada, kendini feda etme pahasına da olsa, kişinin öne atılması" şeklinde tanımlanmıştır.[2] Bu yükümlülükleri yerine getirme hususunda kusurlu davranmak korkaklık iken, kişinin enerjisini bu dünyanın boş şeylerini araştırmada harcaması ise tamamen ihtiyatsızlık ve aptallıktır. Daha kötüsü ise kendisini veya diğerlerini etkileyen işlerde doğruya karşı çıkmak için çalışan, bazen şu, bazen de bununla beraber gelişi güzel çabalayan insanın durumudur. Zira bu insan, ne amaçla savaştığını bilmediğinden, böyle olur olmaz arkadaşlarla anlamsızca mahvolur.[3]

İffetin özü ise, gözü ve duyuları helal olmayan hazlardan alıkoymaktır; bu erdemin aşırısı şehvet düşkünlüğü; tefriti ise iktidarsızlıktır. Gördüğümüz üzere, İbn Hazm'a göre bu erdem, adaletin bir türü olup şöyle tanımlanmıştır: Hakkın olduğunda, "onu alman ve özgürce kendi rızanla, hak ettiğini vermen." Adaletsizlik ise, alman gerekeni alman fakat vermen gerekeni vermemendir. Kerem ise mücadeleye tamamen hazır olmana rağmen, hak ettiğinden vazgeçip, hakkını özgürce başkalarına vermendir. İkincisi, cömertliğe benzer olan hayırsever-

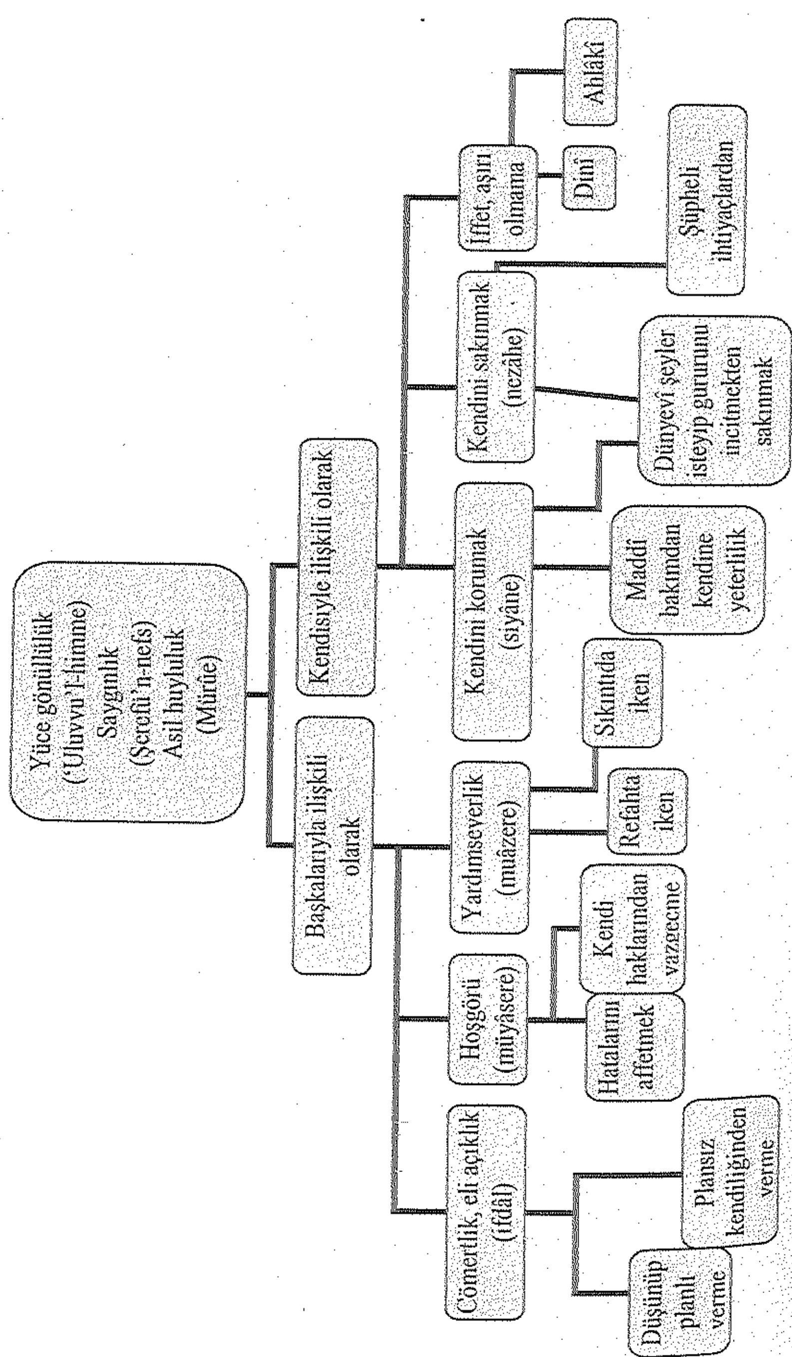
1 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 30.
2 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 30.
3 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 21

liğin bir formudur; bununla beraber hayırseverlik bu ikisinden de daha geneldir.[1]

Yazar, aklı resmen tanımlamaz. Fakat kitabın hatırı sayılır bir kısmı bilginin meziyetlerine; 'akıllı' insanın doğruluğa ve onda ilerlemeye yardım eden bilgiyi aramasının zorunlu bir görev olduğuna ayrılmıştır. Böylesi bir kişi için şöyle söyler, "O kaba kimsenin, hayvanın veya cansız nesnenin kendisinden ele geçireceği bir mülkiyetten lezzet almayacak, fakat Allah'ın kaba insanlardan, hayvanlardan ve cansız nesnelerden kendisini farklı kıldığı üstünlüğü olan erdemle haz alacaktır. Bu, onun meleklerle ortak olduğu temyiz erdemidir."[2]

Yazara göre temel erdem şecaat, cömertlik, adalet ve akıldan oluşan dürüstlüktür (*nezâhe*). Bu erdeme sahip olan, zıtlarının boşluğunu anlar; dürüst olacak kadar şecaatli, kaçırdığına kayıtsız kalacak kadar cömert ve de şartlarından memnun olacak kadar adil olur. Bu erdemin zıddı olan aç gözlülük (*tama'*) ise, zıt özellikler olan korkaklık, cimrilik, adaletsizlik ve cehaletten oluşmuştur.[3]

1 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 30.
2 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 18.
3 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 49.



İbn Hazm'a göre diğer bir temel erdem ise, "bir kişinin sevgisini arzulayarak sevgili için can atmak ve ona yabancılaştıranlardan nefret etmek"[1] şeklinde tanımlanan sevgidir (*muhabbet*). Bu erdemin bütün formları bir taneye indirgenebilir; onların her birine özgü nesneleri içerilen ilgilere veya derecesine göre farklılaşır. Nitekim eş, yönetici, arkadaş, akraba veya çocuk sevgisi arzulanan nesnenin tabiatına göre farklılaşmakla beraber seven aynı derecede kıskançtır. Bu tür sevgilerin en düşük derecesi, hoş olmayı arzulamak ve sevgiliye yaklaşmaktır. Bunu da onunla sohbete başlamak takib eder, sonunda da bedenen onunla birleşmek gelir.[2]

Dostluk ise arkadaşının sevindiğiyle sevinmek, üzüldüğü ile üzülmektir. Karşılıklılık bu ilişkinin şartı değildir, zira bir kişi duygularına ve iyi niyetlerine karşılık bulamamasına rağmen dost ve sevgili olabilir. Dostluğun en yüksek formu, gizli hiçbir motif olmaksızın, kendini ve özünü dostunla paylaşma gönüllülüğüdür. Bu tarz dostluk, oldukça nadirdir. İbn Hazm, Valencia'da bunun çağdaş iki saygın örneğini gördüğünü; "aksi takdirde böylesi dostluğun imkânına dair inancım yok olacaktı" der. Bununla beraber, bazılarının etrafını çok çeşitli arkadaş veya meslektaşlarıyla çevirme eğilimini tenkit eder. Hiçbir şey zahirî olarak erdeme bu reziletten daha fazla benzemez; onun müptelaları asıl dostlukların büyük bir sabır, samimiyet, cömertlik, yoldaşlık, iffet ve karşılıklı yardımlaşma gerektirdiğini anlamazlar. Çalışma arkadaşlarının geniş maiyeti arasında dost arayarak hata yapmamalıdır. Çünkü, bu mesai arkadaşlarının çoğu eşkıyalardan ve parazitlerden daha iyi değildir. Buna ilaveten gerçek dostluk, Allah'a hizmette bazı erdemli faaliyetleri takibi ve sadece sevgiden dolayı karşılıklı yardımlaşmayı içerir.[3]

---

1 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 47.
2 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 47 vd
3 İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, s. 39 vd.

IV- RÂGIB el-İSFAHÂNÎ (öl. yaklaşık 1108): YÜCE DİNÎ VASIFLAR (MEKÂRİMİ'Ş- ŞERÎ'A)

1. Dinî Asalet, İbadet, ve Medeniyet (*İmaretü'l-Ard*)

Ahlâk düşüncesindeki dinî parçaların tecrit edilmesi, bazı yazarları bu düşüncedeki ahlâkî, dinî ve medenî unsurların ayrım temelleri üzerinde araştırma yapmaya sevk etti. Bu eğilimin kayda değer bir örneği Ebu'l-Kasım el-Hüseyn el-Ragıp el-İsfehânî'dir (öl. 1108). İsfehânî, Kur'an tefsirine ilaveten, dinî ahlâkın birbirini tamamlayıcı iki versiyonu gözüken, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şeri'a* (*Yüce Dinî Vasıfların Yolları*) ve *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-sa'âdeteyn* (*İki Doğumun Açıklanması ve İki Mutluluğun Kazanılması*).[1]

İsfehânî'ye göre, dinî asaletin temeli eğitimle ve nefse hakimiyet, sabır ve adalet erdemlerinin icrasıyla elde edilen nefsin saflığıdır. Onun tamamlanması ise öğretim yoluyla hikmet, itidal aracılığıyla cömertlik, sabır vasıtasıyla şecaat erdemlerinin ve adaletle 'doğru amellerin' kazanılmasıdır.[2] Bu hale ulaşan her kimse, Kur'an'da (49:13) en yüksek dindarlık olarak tanımlanan şerefin en yüksek derecesine ulaşmış olacaktır. Yine bu kişi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma makamına nail olacak ve kutsî şahsiyetler, şehitler ve evliyalar mertebesine ulaşacaktır.

Bu dinî şeref, dinî itaatten farklıdır. Dinî itaatin şartları törensel kaidelerle açıkça tanımlanmasına rağmen dinî şerefin şartları tanımlanmamıştır. Bununla beraber, dinî itaat gerçekleşmediği müddetçe 'dinî şeref' tamamlanamaz. Dinî şerefin kurallarının dinî itaatle ilişkisi, farzın nafileyle veya adaletin erdemle olan ilişkisi gibidir. İkincisini yapmakla, mükellef onun temel ön şartı olan birincisini yapmaktan kaçamaz. Dinî şeref ve itaatin her ikisi de sosyal eylemlerden ve yeryüzünü imar çalış-

---

1 Bkz., Hacı Halîfe, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul, 1941, s. 36, 377, 447 ve el-Beyhakî, *Ta'rih-u Hukemâi'l-islâm*, Şam, 1946, s. 112 vd.

2 Bkz., *ez-Zerî'a ilâ mekarimi'ş-şeri'a*, Kahire, 1299, h., s. 19 vd.

malarından farklıdır. İkisi bireysel eylem ve vazifelere dayanırken, medeniyetle ilgili olanlar ise kamusal hayatı yönetme ve topluluğun geçimini ve refahını hedeflemesi bakımından bu grubun ortaklaşa eylemlerine dayanır. Gerçekten de böylesi bir yönetim ve geçimi sağlamak ferd için ancak grup birliği içinde mümkün olur. İsfehânî bu zorunlu sosyal kaziyeyi desteklemek için, Kur'an ve Sünnet'in her ikisinden de alıntılarda bulunmaktadır.

Tûsî ve Devvânî gibi biraz önce tartıştığımız diğer ahlâk yazarlarına benzer şekilde, İsfehânî de ahlâkî ve dinî kemalin üç türünü, Kur'an âyetlerinde (7:67, 72; 2:28) açıkça belirtilen ve insanın yaratılışının asıl sebebi ve en yüksek hedefi olan halifeliğin altına yerleştirir. Halifelik, Eflâtuncu tarzda "insanın gücü ölçüsünde Yüce Allah'ın benzeri olmak" şeklinde tanımlanmıştır.[1] Fakat bu tanım, bu katı anlamıyla İslam dünya görüşüne uygun değildir. Allah'ın insanı yaratışındaki amacı, Kur'an'da açıklandığı (51:56) üzere kendisine ibadet etmesi olup, ibadet de sonuçta O'na teslimiyete ve O'nun emir ve yasaklarına razı olmaya bağlıdır. Gerçekten de kişinin, Şeriata uyduğu ölçüde ibadet ederek ve iradi fiillerini Allah'a yaklaşma niyetiyle yaparak insanlığını gerçekleştirmesi istenmiştir. Aksi takdirde, onun fiilleri ya şehvet gücünün zorlamasıyla olur ya da tamamen riya olur.[2]

2. Nefsin Ahlâken Arındırılması

İsfehânî'ye göre, dinî ve ahlâkî eylem arasındaki ilişki, dinî ibadetin ahlâkî dürüstlüğün ön koşulu olacak kadar organiktir. İsfehânî şöyle der: Allah ibadet yükümlülüğünü kendi çıkarına uygun bir sebepten dolayı farz kılmadı. Zira, O kendi başına yeterlidir; aksine bu yükümlülüğü nefsin kirlerini ve hastalıklarını temizlemek için insanlara vâcip kıldı. Böylece onlar âhirette

1 *ez-Zerî'a*, s. 18 ve 21. *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve-Tahsîlü's-sa'adeteyn*, Sayda, N. D., 29 vd; Plato, *Theatetus*, 176B ve Kindî, *Resâil*, Kahire, 1950, c. I, s. 172, vd.

2 *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 55 ve 59.

va'd edilen ezelî hayata ve refaha ulaşabileceklerdir. Yazar kendisiyle tutarlılığa fazla dikkat etmeksizin, nefsin arındırılmasının bir yandan yalnızca şeriata uymakla mümkün olduğunu, diğer yandan ise filozof ahlâkçıların ahlâkî yükselmenin ön şartı olarak hali hazırda vurguladıkları ahlâkî ve entelektüel vasıfları kazanmakla mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Böylece, diğer ahlâkçılar gibi Eflâtuncu nefs üçlemesini kabul etmesine ve erdem teorisini bunun üzerine kurmasına rağmen, onun psikolojisi Eflâtuncu ve Aristocu unsurları birleştiren bir tarzda temelde İbn Sînâ'cıdır. Ona göre, bu üç gücün düzenlenmesiyle veya ıslah edilmesiyle birlikte nefsin arınması hemen başarılabilir.[1] Nazarî meselelerde doğru ile yanlışı, amelî meselelerde ise iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek olan nâtık güç, eğitimle düzene sokulabilir. Şehvet gücü ise cömertlik ve merhamet pratikleriyle kontrol altına alınabilir. Diğer taraftan gazap gücü de (*hamiyye*), nefsin kendisini kontrol ettiği ve şecaati elde ettiği noktaya ileten ıslah ile düzene sokulabilir. Bu her üç güç uygun olarak çalıştığında, adalet ve ihsan ortaya çıkar. Yazar bu görüşünü desteklemek için çeşitli hadislerden ve âyetlerden nakillerde bulunur. Mesela 49:15. âyetin bu üç ana güce işaret ettiği belirtilir.[2]

Nefsin bu üç gücünden en inatçı olanı şehvet gücüdür. İnsan onu ezerek hayvan seviyesinin üstüne çıkıp 'ilâhî hallere' ulaşabilir. İsfehânî, pek çok âyet ve hadise dayanarak, birçok güçlüğü içermesine rağmen, karakterin değiştirilebilmesinin mümkün olduğunu düşünerek karakteri (*hulk*) tabiatla (*haleka*) özdeşleştirip bu imkânı tamamen reddedenlerin görüşlerini eleştirir.[3] Bu süreçte, insanların mizacını kötülüklere yükselten reziletleri uygulamanın önemli rol oynaması gibi, insanların mizaçlarını salih amellere yücelten erdemlerin tatbiki de önemli bir rol oynar.

1 *ez-Zerî'a*, s. 12 vd.

2 *ez-Zerî'a*, s. 27.

3 *ez-Zerî'a*, s. 29 vd.

İsfehanî'nin erdemleri tasnifi, bazı dinî unsurlarla düzenlenmiş olmasına rağmen, meşhur felsefî çizgiyi takip eder. Erdemler nazarî veya amelîdir; bu iki bölümden her birinin iki alt bölümü vardır: İnsani ve ilâhî. İlk grup sadece insani insiyatiflere ve tatbikatlara dayanır, ikincisi ise ilâhî lütuflardır. Bunlar ilâhî olarak desteklenmiş peygamberler örneğinde açıklandığı gibi, doğumdan itibaren şahsın ahlâkî üstünlüğünü belirler.[1]

Bununla beraber yazar, erdemlerin detaylı bir analizinde, farklı bir tasnif ilkesini kullanır. Erdemleri veya iyilikleri beş 'ilâhî hediye'ye indirger: Uhrevî, fizikî, bedenî, haricî ve ilâhî (*tevfikıyye*). Uhrevî olanlar dört unsurdan oluşur: Ebedî hayat, sonsuz bilgi, en yüksek güç ve sınırsız zenginlik. Bununla beraber uhrevî mutluluk ikinci gruptaki fizikî erdemler olmaksızın elde edilemez. Bunlar sonuçta dört unsurdan oluşmaktadır. Bilgi, aklın mükemmelliği; takva, iffetin mükemmelliği; şecaat, ahlâkî mücadelenin mükemmelliği; insaf, adaletin mükemmelliği. Bu erdemler bedenî erdemler olan, sağlık, kuvvet, iyi görünüş ve uzun bir hayatla ve yine haricî erdemler olan zenginlik, sosyal statü, akrabalar ve şerefli bir doğumla gerçekleşmektedir. Sonuçta bütün bu erdemler, başarılabilmeleri için bir ön şart olarak ilâhî yardımın dört erdemine ihtiyaç duymaktadır: Hidayet, rüşd, yöneltme (*tesdîd*) ve destek (*te'yîd*).[2]

İsfehanî'nin ahlâk teorisinin merkezi noktasını oluşturan fizikî grup veya nefsin erdemleri, bildik felsefî çizgileri takiben daha detaylı alt bölümlere izin verir. Gerek nazarî gerekse amelî olsun, akıl altında sağlıklı düşünmenin alt erdemleri sıralanmıştır: Güçlü hafıza, fıtri zeka, sağlıklı bir görüş, iyi bir kavrayış ve iyi hatırlama gücü. Şecaat altında ise mertlik ve yüce gönüllülüğü ortaya çıkartan merhamet ve sabır sıralanmıştır. İffet altında ise kanaat ve güvenilir olmak sıralanmıştır; adaletin altında ise insaf, hilm ve affedicilik yer alır.[3]

1 *ez-Zerî'a*, s. 33.
2 *ez-Zerî'a*, s. 35 vd
3 *ez-Zerî'a*, s. 42 vd.

İsfehanî beş sınıf erdem arasındaki organik ilişkide ve bu sınıfların birbirlerini tamamlayan ve güçlendiren alt bölümleri arasındaki bağlantıda ısrar eder. Bununla beraber, 'İlâhî erdem' veya 'hidayet' onun ahlâkî sisteminde belirleyici bir rol oynar. Gerçekten de o "Her şeyin başı ve sonu olan Yüce Alllah'ın hidayeti ve merhameti olmaksızın, hiç kimsenin hiçbir erdemi başaramayacağını" üzerine basarak belirtir.[1] Bu hidayet diğer ilâhî erdemleri, doğru istikamet ve teyit ile eşleştiğinde, kişi keskin bir anlayış ve "uyanık bir kalp" lütfuna ermiş olur. Bu kişi yardımcı iyilikler, yardım eden bir öğretmen veya arkadaş, zenginlik, akrabalarının ve sosyal statüsünün desteğini elde edebilir. Bu haricî iyilikler kişinin zayıflık veya maddi ihtiyaçlar sebebiyle aşağı kalabalıklar seviyesine inmemesini temin eder.[2]

3. Aklın Üstünlüğü

Diğer İslam ahlâkçılarında olduğu gibi İsfehânî'nin ahlâk teorisinin ana ilkesi, insanın bilgi ve erdem kazanmasını sağlayan yeti olan ve kendisini diğer varlıklardan farklılaştırıp, yeryüzünde Allah'ın halifesi konumunda kılan temel ilke olarak aklın öncelikli saygınlığıdır. Akıl, Allah tarafından ilk yaratılan ve şerefli kılınan cevher olduğu şeklindeki meşhur bir hadise dayanılarak tanımlanmıştır.[3] Onun iki alt bölümü tabiî ve müktesebdir. İlki, ikincisi tarafından fiilî hale getirilen ve mükemmelleştirilen doğuştan gelen bir yetidir. Akıl dünyevî ve uhrevî bilgi ile tamamen aktif hale geldiğinde ilim, basiret ve hikmet ortaya çıkar. Bu akıl, en kayda değerleri zeka, keskin kavrayış, iyi bir anlayış, iyi tahayyül, içgörü, belagat, temyiz, uzak görüşlülük ve ilham olan uzun bir aklî erdemlerin alt serisini de sunar.[4] Onun ana meyveleri Allah'ı bilmek ve O'na itaattir. İsfehânî'ye göre bu bilgi iki çeşittir: (a) İnsanın yaratılmış ve bundan dolayı da Yaratıcısı olması gerektiğini idrak etmesinden oluşan genel veya doğuştan gelen bilgi, (b) Allah'ın birliğini ve

1 *ez-Zerî'a*, s. 44.
2 *ez-Zerî'a*, s. 45 vd.
3 *ez-Zerî'a*, s. 53.
4 *ez-Zerî'a*, s. 60 vd. Krş., *Nikomakos'a Etik*, VI, 3-11.

sıfatlarını ve de O'nun yaratması sebebiyle yaratılmış hayvanların çokluğunu idrakten kaynaklanan kazanılmış bilgi. Kazanılmış bilginin neticede üç alt bölümünün veya parçasının olduğunu söyler: (a) Yalnızca peygamberlere ve Allah'ın veli kullarına açık olan ve tartışılmaz karakterde olanlar, (b) İhtimalli olarak bilinen ve gerçek müminlere açık olanlar. Onlar şüpheye düşmelerine rağmen uzun süren teemmülleri sonucunda itminana ulaşırlar, ve (c) Taklit ve hayal ile bilinenler ki, bunlar asla şüpheden beri olamazlar.[1]

İsfehânî, bu çeşitli bilgi türlerini kazanmada akıl ile vahiy arasındaki karşılıklı ilişkiyi kesin organik terimlerle tasvir eder. Ona göre bu ikisi, birbirlerini tamamlayıcıdır: "Vahiy olmaksızın, akıl doğru şekilde yönlendirilemez; akıl olmaksızın da vahiy açık ve anlaşılır olamaz." Akıl temel, vahiy binadır; hiçbir bina sağlam bir temel olmaksızın yükselemez. Bu tamamlayıcı ikiliğin nedeni, aklın tek başına hakikati arama ve söylemenin ve de adaleti, iyiliği ve iffeti icra etmenin iyi olması gibi sadece gerçekliğin evrensel/küllî bilgisini elde edebilmesidir. Domuz yemekten veya içki içmekten sakınmak gibi, bu bilginin özel durumlara uygun ayrıntılı uygulamaları vahiyle bilinebilir. Yazar, bunu "sahih inançları ve salih amelleri düzenleyen ve insanın bu dünyadaki ve öte dünyadaki mutluluğunu gösteren ilke" şeklinde tanımlamıştır.[2] Bundan şu sonuç çıkar; Allah'ın mesajını insanlara taşıyan peygamberlerin görevlendirilmeleri, aklın kısmî bilgisini tamamlamak veya düzeltmek için kaçınılmazdır. Bununla beraber yazar şunu da kabul eder: "Ölü bir kişinin, Allah ona hayat vermediği müddetçe işitmesi, görmesi nasıl imkânsızsa; aynı şekilde aklın konularını idrak etmeyen kimsenin de vahyin hakikatlerini anlaması imkânsızdır."[3]

---

[1] *ez-Zerî'a*, s. 66 vd.
[2] *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 51. Krş., *ez-Zerî'a*, s. 68 vd.
[3] *ez-Zerî'a*, s. 71.

4. Adalet ve Sevgi

Felsefî ahlâk yazılarında adet olduğu üzere, nihâî anlamda Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inden kaynaklanarak, İsfehânî adalet ve sevgi tartışmasını bazı detaylarına kadar devam ettirir. İlk önce, adaletin eşitliği varsaydığını ve ilişki kategorisine ait olduğunu gözlemler. Potansiyel olarak düşünüldüğünde, insanın kendisinde eşitliği başarmaya çalıştığı ahlâkî bir vasfı gösterir; fiili olarak tasavvur edildiğinde ise, "insafa dayanan eşitliği gösterir."[1] Bununla beraber Allah için kullanıldığında, O'nun fiillerinin sonsuz intizamına işaret eder.

Olumlu bir vasıf olarak adalet, insanın kendisinde veya arkadaşlarıyla ilişkisinde uygulaması bakımından, bazen bütün erdemlerin nihâî toplamı ve bazen de onların en yükseği anlamına gelir. İlk (Eflâtuncu) anlam Kur'an'da mizân, denge terimiyle açıklanmış ve hadislerde göğün ve yerin temel ilkesi şeklinde tasvir edilmiştir. Bu sebepten dolayı nefs bu evrendeki düzensiz veya karışık görünüşlerin hepsini çirkin bulur.

Yazar mutlak ve göreli şeklinde diğer bir adalet bölümlemesi önerir. Sana iyilik yapana iyilik yapmak vazifesi ve kim seni yanlıştan sakındırırsa sakındırsın yanlıştan sakınmak gibi, akıl birinci tür adaleti evrensel ve zorunlu bulur. İkincisi ise vahiyle bilinmektedir ve bütün zamanlarda ve mekanlarda geçerli değildir. Mesela kötülüğe kötülükle karşılık vermek, suçlara karşılık ceza vermek ve hainlerin mallarına el koymak bunun gibidir. Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin görüşlerinin çatıştığı açık referanslarda İsfehânî, bazı kelâmcıların adaletin ve adaletsizliğin yalnızca vahiyle bilinebileceğini iddia ettiklerini, öte yandan diğerlerinin ise vahiyden önce akılla da bilinebileceğini ileri sürdüklerini gözlemler. Onun kendi görüşü ise, gördüğümüz üzere, akıl ve vahyin ahlâkî hakikatin bilgisinde birleşerek bir bütün olduğu şeklinde görülmektedir.

---

[1] *ez-Zerî'a*, 136. Krş., *Nikomakos'a Etik*, V, 1131a-12vd ve V, 1129a-6

İsfehânî'ye göre asıl adalet, bir yandan bencilce övünç arayışından diğer yandan ise korkudan kaynaklanan iki yüzlülük olmadan doğruyu içten gelerek yapmaktır. Adalet şunlara yöneliktir: (a) Emirlerini bilmek suretiyle Allah'a, (b) Diğer güçlerini aklın altına almakla kişinin kendisine, (c) Vasiyetlerini yerine getirerek ve onlar için dua ederek atalarına, (d) Layık olduklarını onlara sunarak; ticarette, mübadelede ve şerefte eşit olarak muamele ederek arkadaşlarına veya (e) Hatta sultanlara ve haleflerine bile yönelterek iyi öğüt ve tavsiyeleri geliştirmekle genel anlamda insanlığa. Adaletin temel ölçütleri üç tanedir: İlahî olarak vahyedilmiş Kitap, yönetici ve para.[1]

Eğer adalet insan ilişkilerinde düzenin ve uyumun ilk temel ilkesi olarak kabul edilirse; adaletten daha üstün olan sevgi ikinci ilkedir. Zira, Aristo'nun da *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155a-25'te tartıştığı gibi, sevgi veya dostluk bağları adalet ihtiyacını karşılar. Fakat İsfehânî bu bağlamda Aristo'dan bahsetmemesine rağmen, çok defa yaptığı gibi, ahlâkî özdeyişlerle, hadis ve âyetlerle bu tezi desteklemeye devam eder. İnsanları bir arada tutmada sevgi bağlarının öneminden dolayı, Yüce Allah dinî cemaatlerin sık sık bir araya gelmelerine imkan veren çeşitli temel prensipler koymuştur. Müminlere camide günde beş defa namaz kılmalarını, haftada bir, şehirde Cuma namazlarını kılmayı, yılda iki defa şehir dışında açık bir yerde [bayram namazlarını] kılmayı ve son olarak da ömürde bir defa Müslüman milletlerin geri kalanıyla Mekke'de haccı ifa etmeyi emretmiştir.[2]

Yazar, sevgi veya dostluk erdemini desteklemek için, hem maddi, hem de ahlâkî anlamda sosyal ilişkilerin faydalarını ve yalnız yaşamanın zararlarını açıklar. Ona göre insanların işbirliği hem zorunlu, hem de istenen bir şeydir. Yalnızlık üç hal dışında kınanmıştır: tebaasının işlerinin yönetimine kendisini

[1] *ez-Zerî'a*, s. 137 Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 116 vd. 119 vd. (Zurayk, s. 103 vd. ve s. 106 vd.)
[2] *ez-Zerî'a*, s. 142 vd. Krş., İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 141 (Zurayk, s. 127 vd.).

kaptırmış yönetici, hikmet arayan filozof ve Rabbiyle özel bir iletişime giren münzevi (*mütenessik*) kimse. İsfehânî'ye göre, bütün bu hallerden soyutlandığımızda, yalnız insan, insanlığın en olumsuzunu istemektedir. Bununla beraber o, iki tür işbirliği, yani dinî ve aklî ahlâk arasında çok ince bir ayrım çizer. Birincisiyle ilgili olarak, müminin vazifesi, dinî ibadetlerin yerine getirilmesinde kendisini halkla aynileştirmesidir; ikincisiyle ilgili olarak ise, kendisini tamamen onlardan soyutlamalı ve bilginin ve erdemin özel ihtiyaçlarına odaklaşmalıdır. Her iki tür işbirliği Kur'an ve Sünnetten yapılan nakillerle desteklenmiştir.[1]

İnsanî işbirliği ilkelerinin iktisadî-siyasi yönleri bu ahlâk çalışmasında bizi fazla ilgilendirmemektedir. Bununla beraber, kendisinden önemli ahlâkî çıkarımlarda bulunduğumuz iktisadî bir temel kavram vardır ki o da fakirliktir. Yoksulluk korkusu, üretim ve sıkı çalışma için en güçlü dürtüdür. O olmaksızın dünya harabeye dönebilir. İsfehânî sahte sufîlerin ve zahitlerin fakirliğe düşkünlüğünü, tembellik ve bencillik için sık kullanılan bir bahane olarak kınar. Kur'an ve hadisler çok çalışmayı ve dindarlık ile ahlâkî davranış alanlarında karşılıklı yardımlaşmayı tavsiye etmektedir. Sahte sufî, hayatın iyi şeylerini kendine ayırmakta ve karşılığında onlara hiçbir şey önermemekle diğerlerini bunlardan yoksun bırakmaktadır. Bundan dolayı asalak olmakta ve sıkı çalışmaktan kaçınan diğerleri gibi, genelde kendisini insanlıktan sıyırıp hayvanlar, hatta ölüler seviyesine inmektedir.[2]

5 Üzüntü ve Korkuyu Uzaklaştırma

Zerî'a'nın önemli bir kısmı nefsin üç yetisiyle ilgili tevazu, yüce gönüllülük, sahih iman, alçak gönüllülük, rıza, takva, sabır ve şecaat gibi erdemlerin analizi ile doludur. Bu analizlerde zekice yapılmış psikolojik ve pratik gözlemler de bolca bulunmaktadır.

[1] *ez-Zerî'a*, s. 145.
[2] *ez-Zerî'a*, s. 149 vd.

Şecaat erdemine dair tartışma, yazarı korku duygusunu tartışmaya götürür. Kindî'nin zamanından itibaren filozof ahlâkçılar bunu, aklın kullanılmasıyla insanın kendisinden kurtulacağı temel kötülük olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber İsfehânî, anlamlı bir şekilde Kur'an'ın bir çok âyetinde dindarlığın ve Allah'a teslimiyetin özü olarak tavsiye ettiği uhrevî Allah korkusuyla, insan varlığının sureklice başının belada olduğu dünyevî dert ve düşman korkusu arasındaki keskin ayrımı vurgulamakta çok dikkatlidir. Uhrevî korku türünün Hasan-ı Basrî (öl. 728) zamanından itibaren Sufilikte doruğa yükselen dinî zühdün ana dayanağı olduğu kaydedilmelidir.[1]

Diğer taraftan, dünyevî korku insanın bu dünyadaki güvensizliğinde ve onun felaketlere karşı savunmasızlığında kökleşmiştir. Bazı filozoflara (Kindî ve takipçilerini kastetmektedir) göre bu korkudan dolayı oluşan üzüntü ya sevdiğimiz bir şeyi kaybetmekten ya da arzuladığımıza kavuşamamaktan dolayıdır. Halbuki, bu oluş ve bozuluş dünyasında süreklilik imkânsızdır; üzüntüden uzak mükemmel bir hayat yaşamayı arzulayan kişi aptaldır. Zira o, sahip olamayacağı şeyi arzulamakta ve akılsızca sürekli ona yapışmaktadır. Kişinin kaybetmesinden dolayı üzüleceği şeyleri kazanmaktan sakınması ve her şeyden önce geçici olarak sahibi olduğu bu şeyleri memnuniyetle geri vermesi daha iyidir.[2]

Gelecekteki muhtemel ilgili kederlere gelince, bunların üç tür olduğu hatırlanmalıdır: İmkânsız, zorunlu ve mümkün. İmkânsız asla olmayacağı ve zorunlu da asla değiştirilemeyeceği için, birinci ve ikinci hakkındaki keder akıllı bir adam için uygun değildir. Mümkünle ilgili olan ise iki türlüdür: Savuşturulabilecek olanlar ve savuşturulamayacak olanlar. Erken yaşta ölmek gibi ikinci tür hakkında kederlenmek makul olmayıp, yalnızca üzüntüyü arttırır. İlki hakkındaki kederi ise kişi tecrübe

1 Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 235 vd. ve L. Mossignon, *Essai sur les origines*, s. 168 vd.
2 Bkz., *ez-Zerî'a*, s. 126 vd. Krş., Kindî, *el-Hile li-def'i'l-ahzân*, s. 31 vd.

etmemiştir; onunla karşılaşmadan önce onu engellemeye çalışmalıdır. Şayet kişi gerçekleşmesine engel olamazsa, onu boyun eğerek kabullenmelidir. Kur'an'da "Ne yerde, ne de kendi nefislerinizde meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce bir kitapta bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır." Âyetinde açıklandığı gibi, Yüce Allah'ın takdir ettiğinden kaçınılamaz.[1]

Üzüntünün temel sebeplerinden birisi ölüm beklentisidir. Burada üzüntünün bazı sebeplerini birbirlerinden ayırt etmeliyiz. Kişi şunlardan dolayı kederlenebilir: (a) Bedensel hazlarını kaybettiğinden dolayı, (b) Arkasında bıraktığı maddi varlıktan dolayı, (c) Bizim ait bulunduğumuz gerçek tabiatı unutmamızdan dolayı veya (d) Bu hayatta işlediğimiz günahların cezasını çekme ihtimali korkusundan dolayı. Şimdi (a)'nın panzehiri, hazzın gerçek tabiatını anlamaktır ki o da arzu hastalığını iyileştirmektir. (b) ile (c)'nin panzehiri ise dünyevî mülklerin boşluğunu anlamak ve gelecek hayatta bizler için saklanmış asıl mülkler için çabalamaktır; (d)'nin panzehiri ise acil pişmanlık ve tövbedir.[2]

İsfehânî'nin öğüdünün daha radikal kısmı şudur: Kişi yalnızca ölüm korkusundan kaçmamalı, aslında "ölümü sevme ve ölümü mümkün olduğunca az düşünme gibi farklı vasıtalar kullanma" alışkanlığını da kazanmalıdır. Burada, İsfehânî ahlâkının tasavvufî boyutu tamamen öne çıkar.

Ölümle ilgili olarak insanların üç gruba ayrıldığını belirtir: (1) Yaşamın kendisini köleleştirdiğini, ölümün ise özgürleştirdiğini anlayan ve bu dünyada ne kadar uzun süre oyalansa bile buradaki işinin geçici olduğunu anlayan hakîm kimse, (2) Dünyevî varlıkla çok fazla meşgul olup bunları terk etme ihtimalinden dolayı ölümü pişman olmaksızın karşılayamayacak kimseler, (3) Dünya hayatına rıza göstermekle yetinmeyip ondan haz alacak kadar günaha batmış kimseler. Birinci grup özgürlüğün bir formu olarak ölüm ihtimalini hoş karşılayacaktır; ikinci grup

1 Bkz., *ez-Zerî'a*, s. 126 vd. Krş., Kindî, *el-Hile li-def'i'l-ahzân*, s. 35.
2 *ez-Zerî'a*, s. 127 vd.

ise bir kere bu dünyayı terk edip öte dünyanın harika iyiliklerine katıldığında onu hoş karşılayacaktır. Üçüncü grup ise en acınacaklardır; onlar bu dünyayı şiddetli acı olmaksızın terk etmeyeceklerdir. Halbuki, veliler ve sufilerin hepsi, ölümün herkes için hayattan daha iyi olduğunda ısrar ederler: Erdemli kişi için ölümle Allah'a yaklaştığından, kötü kişi için ise ölümle rezil isteklerden ve dünyanın baştan çıkarıcılığından kurtulduğundan dolayıdır.[1]

1 *ez-Zerî'a*, s. 129.

V- FAHREDDÎN RÂZÎ (öl. 1209): PSİKOLOJİK ve AHLÂKÎ İLİŞKİLER

1. İnsanın Evrendeki Yeri

On ikinci asrın seçkin ansiklopedik yazarlarından biri olup, felsefe ve kelâma önemli katkılarda bulunan Fahreddîn Râzî,[1] İsfehani ve ondan öncekilerin Allah'ın halifesi olarak insanın konumu hakkındaki spekülasyonlarına devam etti. *Kitâbu'n-nefs ve'r-ruh* (*Nefs ve Ruh Kitabı*) isimli ahlâka dair eseri, yaratılmış varlıkların ve insanın varlıklar sınıflandırmasındaki mertebelerine dair uzun bir açıklama ile başlar. Bu konu, Yeni-Eflâtuncu filozofların gözde konusuydu.[2] Birinci mertebe, akla sahip olup fizikî tabiatı ve arzuları olmayan meleklerindir; ikincisi ise fizikî tabiatları ve arzuları olup aklı olmayan daha düşük hayvanlara aittir; üçüncüsü akıldan, fizikî tabiattan ve arzulardan yoksun olan cansız nesnelerdir; dördüncüsü ise akla, fizikî tabiata ve arzulara sahip olan insandır. Râzî'nin Zorunlu Varlık şeklinde nitelendirdiği Yaratıcı ise, yaratılmış bütün varlıkların kendisine yöneldiği gaye olarak farklı bir kategoriye aittir. Melekleri yaratmakla Allah, hikmet ve gücünü; insanı yaratmakla ise cömertlik ve merhametini göstermiştir. İnsan, meleklerin yoksun olduğu istek yetisine sahip olması sebebiyle, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak tayin edilmiştir. Böylece insan, ilâhî dünyaya yatkınlığı daha fazla olmasına rağmen, ilâhî ve fizikî dünyalar arasında köprü hizmeti görmektedir.[3]

Râzî'ye göre, insan arzusunun konusu sınırsız derecede bilgi ve güç elde etmektir. Bununla beraber, bu istek insanın sınırlı

1 Bkz., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 319 vd.
2 Bkz., Mesela, Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31 vd.; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 273, ve İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l asğar*, s. 150, 150 vd.
3 Fahreddîn Râzî, *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, ed. M. S. H. Ma'sûmî, 1968, s. 4 vd. İngilizce terc. Ma'sûmî, *İmâm Râzî's 'Ilm al-Akhlaq*, Islamabad, 1969, s. 43 vd. Bundan sonra Ma'sûmî diye atıfta bulunulacaktır.

tabiatıyla engellenmektedir. Bu sınırlılık, kendi ahlâkî ve aklî kapasitesinin ölçüsü dışında, maddi dünya üzerindeki güce ve ilâhî bilgiye ulaşmasını imkânsız kılmaktadır. Bir hadis, insanın bilgiye ve güce yönelik sınırsız arzusunun bu çifte boyutunu aşağıdaki gibi özetlemektedir: "İki tamahkâr insan asla tatmin olmayacaktır: bilgiyi arayan insan ve dünyayı arayan insan."[1]

2. Nefs ve Yetileri

Râzî'nin nefsle ilgili ilk temel önermesi, onun ilişkili olduğu bedenden farklı bir şey olduğudur. Bu gerçek, ben dönüyorum, ben işitiyorum, ben anlıyorum gibi ifadelerde görüldüğü gibi, bizim benlik şuurumuzla sergilenmiştir. Daha sonra nefsin birliği, benlik şuuru, öfke ve arzudan oluşan üç fenomene atıfta bulunan meşhur İbn Sina'cı çizgilerde ispatlanmıştır. Bu fenomenlerden herhangi birisinde, nefsin müteaddit olması imkânsızdır. Aksi takdirde, bu üç güçten her biri zıt yönlere giderlerdi ve böylece diğer ikisine engel olur ve onları bozarlardı. Aslında bu üç güç muayyen uyum ölçüleriyle işleyen tek bir benin (ya da nefsin) üç sıfatıdır.[2]

Nefsin özdeşliği ve birliğini desteklemek için fâilin çeşitli eylemleri ve tepkilerinin tek bir merkezinin olması gibi başka deliller de sunulmaktadır. İradeleri iyiyi isteme ve kötüden sakınma arzusuyla aktif hale geçirilmediği müddetçe insan ve hayvanlar, iradi olarak hareket edemezler. Bu durumda nefs, iyi veya kötü olsun, nesnenin algılanmasından, onun seçilmesinden ve bedenin ona doğru hareket etmesinden sorumlu olan varlıktır.[3]

Bundan sonra nefsin hem aklî anlamda hem de manevi anlamda bedenden farklı olduğu açıklanır. Bedenin veya onun parçalarının bilgisi açıkça benlik şuuru olarak sunulan nefsin bilgisinden farklıdır. Zira, bu benlik şuuru bedenden bağımsızdır ve bedende olan değişmeleri takip etmesine rağmen, değişmeksizin sabit kalır. Kur'an bu tezi destekler: 3:169 ve 71:25. âyetlerde Allah'ın veli kullarının nefslerinin bedenin ölümünden sonra varlıklarını devam ettirecekleri ve kötü olanlarınınkinin ise Cehenneme gideceği bildirilmiştir; 23:12, 13, 14. âyetlerde de nefsin (veya ruhun) yaratılışının bedenden önce olduğu açıklanmıştır. Gerçekten de 17:85. âyette de ruhun bedenin ait olduğu yaratılış aleminden ziyade emir alemine ait olduğu söylenmiştir.[1] Hadisler de bu sonucu doğrulamaktadır; meşhur bir hadis bunu şöyle açıklar: "Kendini bilen Rabbini bilir." Şimdi şayet nefs beden ile özdeş olsaydı, kendini (ya da nefsini) bilme emri anlamsız olacaktı, çünkü bedene ait bilgi, vurgulanmaya değmeyecek kadar açıktır. Yine hadisler, ölümden sonra nefsin varlığını sürdüreceğini teyit etmektedirler. Bu da onun ölümle yok olan bedenden başka bir şey olduğuna işaret etmektedir.[2]

Râzî'ye göre nefs, bedene anlama ve düşünmenin mekanı olan kalple bağlanmaktadır. Bu görüşün Aristo ve takipçilerine ait olduğunu ve bunun sayısız Kur'an âyetiyle desteklendiğini söyler. 2:97; 7:179; 22:46. âyetlerde ve Peygamber'in bir seri hadisinde açıklandığı üzere ilâhî ilhamı ve lütufları kalbin aldığını bildirir.[3]

(Eflâtun'u takiben) nefsi şehvet, gazap ve düşünce güçleri şeklinde bölümleyen ve kalbin, kızgınlığın mekanı; beynin ise düşünme ve anlamanın mekanı olması nedeniyle beynin nefsin mekanı olduğu şeklindeki karşıt görüş Galen'e nispet edilir.[4] Râzî Aristo takipçilerinin Galen'in görüşüne karşı ileri sürdükleri delilleri ve yine Galen'in Aristo'ya yönelik karşı delillerini uzun uzadıya ortaya koyar. Bu deliller ve karşı deliller -her ne kadar Râzî Galen'in delillerini, "çalıştığım ve tartışmamın özünü bu kitaptan aldığım" dediği onun kitabı "Hipokrat ve Eflâ-

---

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 24 vd. (Ma'sûmî, s. 79 vd.)
2 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 27 vd. (Ma'sûmî, s. 87 vd.)
3 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 28 vd. (Ma'sûmî, s. 89 vd.)

---

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 43 vd. (Ma'sûmî, s. 107 vd.)
2 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 47 vd. (Ma'sûmî, s. 112 vd.)
3 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 51 vd. (Ma'sûmî, s. 119 vd.)
4 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 52 ve 60 vd. (Ma'sûmî, s. 119 ve 130 vd.)

tun"dan aldığını söylese de- İbn Sina'nın Kanun fi't-tıb isimli eserinden alınma gözükmektedir.[1]

Nefsin temel yetileri Aristocu-İbn Sinacı tarzda bitkisel, hayvanî ve insani olarak sunulmaktadır. Onların kolları çok olup, İbn Sina'nın tablosuna denk gelmektedir. Yine de, ilişkilerini açıkça belirtmeksizin Râzî, mecâzî bir örtüyle şehvet, gazap ve düşünce şeklindeki Eflâtuncu üçlemeyi nefs diye çağrılan 'krallığın' üç 'başkanı' şeklinde sunar. Birincisi karaciğerde, ikincisi kalpte ve üçüncüsü de, az önce kaydettiğimizin zıddına, beyinde yerleşmiştir.

Bu farklı nefslerin uygun yönetimi, semavî bölgeyle birleşik olan ve İlâhî ışıkla aydınlatılan düşünce gücünün işidir.[2]

3. Hazcılığın Eleştirisi

Kitâbu'n-nefs ve'r-ruh'un ahlâk bölümü, duyusal ve aklî farklı tür hazların ve bunların kendi aralarındaki mukayeseli ilişkilerin analiziyle başlamıştır.

Duyusal hazların tabiatı, hem insanın hem de hayvanların paylaştığı cinstendir; bundan dolayı insani mutluluğun ve kemalin bağlı olduğu fiillerin ayırdedici hedefini bu haz oluşturamaz. Gerçekten de, lezzetlerin dikkatlice incelenmesi, onun temelde acıların yok edilmesiyle oluştuğunu ortaya çıkarmaktadır: Daha fazla açlık hisseden insanın yeme lezzetinden hoşlanması daha büyük olacaktır; cinsel hazdan uzun süre engellenmiş kişinin, çiftleşmekten alıkoyulduğunda acısı daha büyük olacaktır ve son olarak soğuk veya sıcağın acısıyla daha fazla karşılaşan kişi, örtünmekten daha fazla haz duyacaktır.[3]

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 74 (Ma'sûmî, s. 141). Galen'in bu sorunla ilişkili Eflâtuncu-Hipokratçı bakış açısından *De Placitis Hippocratis et Platonis* isimli bir eser yazdığı bilinmektedir. Bu kitaba Calinus şeklinde atıfta bulunulmaktadır, *Kitâbü'l-Ahlâk li Calinus*, s. 26.

2 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 79 vd. (Ma'sûmî, s. 159 vd.)

3 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 90 vd. (Ma'sûmî, s. 171 vd.)

Bizim haz olarak belirlediğimiz duyusal arzuların oluşturduğu mutluluk, hayvanın ihtiyaç ve isteğiyle orantılıdır. Nitekim köpek, bir dizi inciden ziyade kemikle daha çok mutlu olur, çünkü onun ihtiyacı ve isteği diğerine değil kemiğedir. Bu ihtiyaçlar tamamen karşılandığında veya istekler tatmine erdiğinde, haz devam edip artacağı yerde, zıddına döner; aşırı yemek veya aşırı seks lezzeti arttırmak yerine, acıyı arttırır.

Buna ilaveten, bedensel hazları aşırı talep etme, insanlığı yadsıma anlamına gelir; insan bedensel hazlarını tatminle kendisini meşgul etmesi için yaratılmamıştır. Aksine, aklî idrakleri elde etmesi ve İlâhî Varlığı düşünüp İlâhî ışığa sürekli bakması için yaratılmıştır. İnsan davranışlarının asıl gayesi, Allah'ın bilgisini araştırmak, O'na itaat etmek ve O'nun sevgisiyle birleşmektir. Duyu hazlarına aşırı derecede devam edildiğinde, insanı bu şerefli hedeflere ulaşmaktan alıkoyabilir. Bundan dolayı da onlara aşırı düşkünlük mübah değildir.[1]

Bu hazların hiç biri bu geçici dünyada asla tam olarak gerçekleştirilemez; onlar sürekli olarak acıyla karışık olup pişmanlık veya utançla beraber bulunur. Bunlara bütünüyle ulaşılamadığından bu hazlar, sıkça hayal kırıklığına ve acıya sebebiyet verirler. Hz. İsa şöyle demiştir: "Bu dünyanın meseleleri sürekli gelişme ve tamamlanmayla değil, daha ziyade vazgeçme ve sakınmayla başarılmaktadır."[2]

Zevke ulaşmanın vasıtalarından biri de zenginliktir. Onun kazanılması Kur'an'da bazen övülmüş, bazen de kınanmıştır. Övülen veya yerilen zenginliğin kendisi değil, daha ziyade onun kullanımıdır. Sadaka, cömertlik veya dinî çalışmalar gibi iyi sebeplerle harcanırsa, zenginlik oldukça övülmüştür. Ama bedensel hazların tatmininde harcanırsa, kınanmıştır. Bu durumda zenginlik, insanın şımarıklığını kışkırtan dürtü olarak hizmet edecektir. Sahip oldukları zenginlik, neticede Allah'a sırtını

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 99 (Ma'sûmî, s. 181).

2 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 107 (Ma'sûmî, s. 190).

çevirme, para tutkusu, başkalarına bağımlılık ve kaygı gibi diğer kötülüklerin yükselmesine sebep olacaktır.[1]

4. Dünyevî Makamları Talep (*câh*) ve İlgili Rezîletler

Zenginlik gibi, dünyevî makam da bazen kendini koruma veya refahın vasıtası olarak, bazen de kendi menfaatini aramanın yolu olarak istenir. Birinci durumda, itidalle arandığı müddetçe mubahtır. Bununla birlikte, sınırsız ölçüde yalancılık ve dalavere gibi gayri meşru vasıtalarla makam arama arzusu ise aşırılıktır.

Yazar, dünya makamlarını sevmenin sebeplerinin psikolojik analizlerine dalar. Hak edelim veya etmeyelim, hepimiz övgüyü severiz. Çünkü bize kendi başına gaye olan yetkinliğin ilk tadını sunar ve aslında sahip olduğumuz, fakat emin olamadığımız görülmeyen vasıfların ince meziyetleri hakkında bize güven verir. Son olarak bu bize, eğer dürüst ise öven kişiye karşı veya yakın veya uzak olsun dinleyicilerine karşı güç ve üstünlük duygusu verir.[2]

Bu analiz yazara dünya makamlarının belli eziyetlerini vurgulama imkânı verir. Zenginlik sevgisi gibi güçlü olmanın bir formu olarak dünyevî makam sevgisi, nefsin içindeki pasif bir dürtüye cevap vermektedir; uzak durduğu bu sevgiden özgür olma isteği. Dünyevî hakimiyeti başarmak, kişinin bu egemenliği ümit eden diğerlerinin kıskançlıklarına ve düşmanlıklarına karşı açık hale gelmesi demektir. Ümit edenler kalabalık olacağından, dünya makamı peşinde koşan kimse, elbette "sorunlar yumağı"na karşı mücadele etmek için kendisini iyi hazırlaması gerekir.

Üstelik, dünya makamı arayan kimse diğerlerine hakim olabileceği düşüncesinde hatalıdır. Çünkü, şayet övülmekle veya

[1] *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 110 vd. (Ma'sûmî, s. 202 vd.) Krş., Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddîn*, 5 ciltlik,. Kahire, N.D., c. III, s. 1762 vd.

[2] *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 1207 vd. (Ma'sûmî, s. 237 vd.) Krş., Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddîn*, c. III, 1847 vd.

konumuyla ödüllendirilecekse, diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılamalı, onları ikna etmeli veya onların gönüllerini hoş etmelidir. Bu yolla istemeden kendisini hükmetmeyi arzuladığı kişilerin kölesi konumuna indirir. Onları memnun etmek için en akla gelmeyecek ve en dolambaçlı yolları kullanmalıdır. Çünkü, insanların arzuları, alışkanlıkları ve kanaatleri o kadar çok çeşitli ve tahmin edilemezdir ki; kimse bu hedefi başarmada ne yapması gerektiğini sabit bir tarzda belirleyemez. Böylece kendisini sonu gelmeyen güçlüklere ve kaygılara korumasız bir şekilde açmış ve önemsediği dünyevî ve uhrevî hedeflerinden sapmış olur.[1]

Dünya makamını sevme, övülme sevgisine ve eleştirilme korkusuna götürebilir. Şimdi övgü ya hak edilmiş ya da edilmemiş olur; birinci durumda övgünün gerçek sahibi, insanlara övgüye değer şerefli özellikler veren Yüce Allah'tır; sonraki durumda ise bu, katıksız bir cehalettir. Çünkü, kişinin aslında sahip olmadığı ahlâkî özelliklerinin övülmesinden hoşlanması tam bir aptallıktır. Övgünün daha büyük bir afeti ise, zihni kendi başarılarıyla doldurarak Allah'tan alıkoymasıdır.

Aynı şekilde şayet eleştiri hak edilmiş ise, kişi kınanmadan mutlu olmalıdır. Çünkü bu, kötü yollardan kendini alıkoyacak bir uyarıcı olarak hizmet eder. Şayet böyle değilse, kişi ona kızmamalıdır, zira kişi kınandığı bu kusur veya hatadan masun olabilir, ama bütün hata ve kusurlardan asla masun olamaz. Üstelik, yanlışlıkla suçlandığı için ikinci husustaki ayıp, kişinin kendi eleştirisiyle karşılaşacaktır. Kişi her halükârda kendisini kötülükten ve yanlıştan koruduğu için müteşekkir olmalıdır.[2]

Modeli olduğunu açıkça ifade ettiği Gazzâlî gibi Râzî de bundan sonra, hem dinî hem de dünyevî meselelerde gerçeği gizleyerek 'iyi ismi korumak' şeklinde tanımlanan riya tartışmasına geçer. Dünyevî meselelerde örnekler zahirî görünüş, giyim, konuşma, harici eylemler veya dünyevî mülkiyetlerdeki yapmacık davranışlardır. Yapmacık davranışların bu türleri suçlanmayı

[1] *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 141 vd. (Ma'sûmî, s. 244 vd.)

[2] *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 149 vd. (Ma'sûmî, s. 255 vd.)

hak etmektedir, zira onların amacı ya hemcinslerini ya da Allah'ı aldatmaktır. İlk durumda, riyakâr hemcinslerinin iyi kanaatlerini adaletsiz bir şekilde kazanmaya çalışmaktadır; ikincisinde ise, Allah'la alay etmektedir. Bundan dolayı Allah resulü hadislerde riyayı şirkin en üst derecesi olarak tasvir etmektedir.[1]

Riyanın en gizli şekli, zâhidâne tavır veya davranış gibi göründüğünden ve halk içinde onurlandırılmaktan ve kamusal alanda takdirden zevk alındığından, kişinin kendi erdemli ve takvalı davranışlarının diğerleri tarafından övülmesinden hoşlanması duygusunda ortaya çıkmaktadır. Zira, dindar ve erdemli davranışların amacı duyu nesnelerinden bütünüyle sakınmak olduğundan, riyakârın bu zahirî fiilleri mümkün olduğunca o kişiyi manevi dünyadan uzakta tutacaktır. Şayet fâilin amacı örnekliğiyle halka açmayı arzuladığı iyi eylemin propagandasını yapmak ise, böylesi bir davranış mazur görülebilir. Bu dürtü övgüye değerdir, aynı şekilde eylemin kendisi de övgüye değerdir, çünkü ahlâkî eylemlerin veya dinî ibadetlerin iyiliğinin veya kötülüğünün testi, nihâî anlamda onu doğuran niyetledir. Riyakârın niyeti kötü olduğundan, dinî veya ahlâkî dürüstlüğüne dair davranışlarının karşılığını kesinlikle başka türlü isteyecektir.

Râzî daha sonra riya türleriyle ilgili eylemin saygınlığını iptal eden veya etmeyen farkedilmesi zor hukukî noktaların tartışmasına geçer. Dinî otoritelerin bu hususta bölündüğünü bize bildirir. Onlar eylemden önceki riya ile eylemi uygulama anındaki riyayı birbirlerinden ayırdederler. Râzî birincisinin en zararlısı olduğuna inanır ve bunun eyleme duyulan saygıyı kesinlikle yok ettiğini söyler. İkincisi ise, fâili halis bir niyetten kaynaklanan eylemden alıkoyan davranışın ciddiyetine ve sebebine bağlı olarak bazen saygıyı ortadan kaldırır, bazen de kaldırmaz.[2]

---

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 165 (Ma'sûmî, s. 255 vd.) Krş., Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddîn*, c. III, s. 1872 vd. Sahih hadis mecmualarında ve *İhyâ*'da verilen Hadis "en küçük şirk" şeklindedir. Krş., Wensick, *Concordance*.

2 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 168 (Ma'sûmî, s. 288 vd.)

Bazıları, riyakârlıkla daha az suçlanabilmek için, eylemden tamamen vazgeçecek kadar ileri gittiler, fakat bu yanlıştır. Zira erdemli ve dindar kişi, vazifelerini yapmaya ve sürekli kendisini cesaretsizlendirecek veya samimiyetsizlikle veya bencillikle amellerini berbat edecek Şeytanla mücadele etmeye davet edilmektedir.[1]

Bu ince ahlâkî ve dinî delillerin çoğu nihâî anlamda Gazzâlî'den alınmıştır. Râzî bu ustasına sıkça açık atıflarda bulunur. Halefini küçümsememekle beraber, Gazzâlî'nin onları daha mükemmel ve daha güçlü bir şekilde açıkladığında şüphe yoktur. Râzî'nin felsefî ve kelâmî meselelere bütün yaklaşımının özelliği olan dolambaçlı ve karışık akıl yürütme metodu, onun engin bilgisine bir ölçüye kadar katkıda bulunmasına rağmen, ahlâkî tezlerinin netleşmesine veya kesinleşmesine çok az katkıda bulunur.

---

1 *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, s. 174 (Ma'sûmî, s. 311 vd.) Krş., Gazzâlî, *İhyâ'*, c. III, s. 1907 vd.)

VI- GAZZÂLÎ (öl. 1111): SENTEZ

1. Ahlâkın Diğer İlimlerle İlişkisi

Gerek nazarî gerekse amelî olsun, İslam düşüncesindeki felsefî, dinî ve tasavvufî ana akımların en ayrıntılı sentezini Gazzali'de buluruz. Onun ahlâk teorisi mevcut tek ahlâk eseri olan *Mîzânu'l-'amel* (*Amellerin Ölçütü*) ve ahlâkî-dini dev eseri, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de (*Dini İlimlerin İhyası*) bulunmaktadır.[1] *İhyâ*'daki tartışmaların bir çok yerde lafızlara kadar, temelde *Mîzân*'daki benzer çizgileri takip ettiği gerçeğini göz önüne alarak, iki kitap arasındaki ilişkiyi yorumlamak zorunlu olacaktır.

Mîzân'ın, *İhyâ*'nın ahlâka denk gelen, "Nefsi Terbiye ve Ahlâkî Huyları Kazanma" ve "Nimetin Gerçekliği ve Alt Bölümleri" isimli bölümlerinden daha metodolojik ve ayrıntılı eser olduğu hususu tartışmasızdır.[2] Bu bölümler, *İhyâ*'nın genel dinî şemasına uygundur ve düzensiz bir akıl yürütme, onların stilinin belirleyici bir özelliği olmasına rağmen, onlar şu önermeyle başlarlar: "İyi huy, Rasûllerin Efendisinin bir özelliğidir." Nitekim Kur'an'ın ilk inen âyetlerinden birinde (68:4) Hz. Muhammed şu terimlerle tasvir edilir: "Elbette ki sen yüce bir ahlâka sahipsin." Bundan dolayı yüce ahlâk (*mekârimü'l-ahlâk*) hakkındaki ilk dönem yazılarının ruhuna oldukça uygun olarak tartışmada, âyet ve hadisleri bolca zikredilir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Hanbelî yazar İbn Ebi'd-Dünyâ'nın eseri, bu türün kayda değer bir örneğidir.[3]

---

1 Gazzâlî *İhyâ*'nın iki özetini yazdı, biri Arapça *Kitâbü'l-erba'în fî usûli'd-dîn*, (Kahire, 1963) ve diğeri de Farsça, *Kimyâ-yı saâdet* (Tahran, 1954). İsminin de işaret ettiği üzere ikincisi ahlâkî ilgilere sahiptir.

2 Bkz., Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddîn*, c. II, s. 1426-1549 ve *İhyâ*, c. IV, s. 2234-2262.

3 bu kitap, s. 229 vd.

Bununla beraber, *İhyâ*'nın ahlâk tartışması kısmen *Mizân*'daki daha yoğun değerlendirmelerin ilk taslağı gibi, kısmen de özeti gibi görünmektedir. Yine de bu sonraki çalışma *İhyâ*'da hiç zikredilmemişken, ilkine *Mîzân*'ın bir çok sayfasında atıflarda bulunuyor olması önemlidir.[1] Buna göre *Mîzân*, Gazzâlî'nin başlıca ahlâk eseri olarak kabul edilmeli ve *İhyâ*'ya ara sıra yapılan onaylayıcı atıflarımız dışında, analizlerimiz *Mîzân*'a dayanmalıdır.

Gazzâlî'nin hayatının daha geç döneminde yazılmış olan *Mîzân*, üçlü silsilenin bir parçasını oluşturur: *Mi'yâru'l-'ilm* (*Bilginin Ölçüsü*), *Tehâfütü'l-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) ve bu eser. Gazzâlî'nin kendisi bu üç çalışma arasındaki ilişkiyi ve onları birbirlerine bağlayan organik birliği kabul eder.[2] Bu çalışmalardan temelde amacı mantıksal olan ikincisi [*Tehâfüt*] en ünlüsü iken, *Mîzân* yüksek bir seviyeden olumlu ahlâk teorisinin özünü oluşturmaktadır.

Gazzâlî, ilk satırdan itibaren okuyucusunu ahlâk probleminin merkezine yerleştirmektedir. Eskilerin ve modernlerin talep ettiği şey olan mutluluğa ancak ilim ile amel birleşirse ulaşılabilir. İlki kendisini diğer eylemlerden ayırdedecek ölçüyü (*mi'yar*) gerektirmektedir; ikincisi ise basit taklidin üstüne yükselerek burhanî kesinliği hedefleyen, açık seçik, az ve öz tarzda "mutluluğa vesile olan ve mutsuzluğa götürenlerden onu ayırdeden eylem türlerini"[3] belirleyecek olan bir ölçütü (*mizan*) gerektirmektedir.

---

1 *Mîzânu'l-'amel*'de, (Kahire, 1342 h., s. 42, 124 ve 127.) *İhyâ*'nın çeşitli çeyreklerine (rub') atıflarda bulunulmaktadır.

2 Bkz., *Mi'yâru'l-'ilm*, Kahire, 1961, s. 348; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. M. Bouyges, Beyrut, 1927, s. 17; ve *Mîzânu'l-'amel*, s. 2, 49 ve geçen kısım. *İhyâ*'nı yazılması 1098 den sonra başlamıştır; *Tehâfüt* 1095'de tamamlandı; *Mi'yâr* kesinlikle bu tarihten önce olmalı ve muhtemelen *Mîzân* bunu takip etti. Krş., *Ghazâlî's Theory of Virtue*, s. 4 vd.

3 *Mîzân*, s. 2.

Gazzâlî'ye göre, mutluluktan uhrevî katışıksız haz halini, sınırsız zenginlikleri, azalmayan yetkinlikleri ve bütün zamanlar boyunca aşılmayan güzellikleri anlamalıyız. Böylesi bir halin varlığına inanan hiç kimse, ona ulaşmak için sıkı çalışmaktan kaçınmaz. Yine de, bazıları ya bir kısım metafizik filozoflarının ve Sufîlerin yaptığı gibi sadece aklî lezzetleri kabul etmeleri nedeniyle ya da tanrıtanımazların ve hazcıların yaptığı gibi ölümden sonraki hayatı reddetmeleri sebebiyle onu aramaktan sapabilirler. Gazzâlî bütün bu gruplara karşı, Pascal'ın bahislerine benzer bahisler ileri sürüp insanın yanılabilirliğine dair öğütler verir.[1]

Bununla beraber, uhrevî mutluluk gerçeğini inkâr edelim veya etmeyelim, filozofların, Sufîlerin ve halkın büyük bir kısmının, mutluluğun ilim ve amelden oluştuğunda ittifak etmeleri önemlidir. Bu bağlamda amel "akla teslim olmalarını sağlama almak için, nefsin arzularının dizginlenmesi, kızgınlığın kontrolü ve eğilimlerin frenlenmesi" anlamına gelmektedir.[2] İnsanın asıl mutluluğu ve arzularının bağlarından özgürleşmesi bundan kaynaklanır.

Bilgiyle ilgili olarak ise Gazzâlî, baştan itibaren taklit ile burhanî delil arasındaki kesin ayrımda ısrar eder. İlkini körlüğün bir şekli diye kınar ve gerçek arayıcıların onunla yetinmeyip dahası 'burhani/ispatlanmış bilgi' seviyesine çıkmalarını öğütler.[3] Yine de, bu bilgiyi kazanmakla ilişkili güçlükleri kabul eder ve cahilliğini ve insanların çoğunluğunun uyuşukluğunu dikkate alarak sıradan insanların kendilerini amelle meşgul etmelerini ve yalnızca salih amel için gerekli olan temel bilgilerle kendilerini sınırlandırmalarını teklif eder.

---

1 Bkz., *Mîzân*, s. 7 vd. 'Metafizikçi filozoflar' ifadesiyle İbn Sînâ gibi insanın nihâî mutluluğunu tamamen entelektüel terimlerle tasvir eden Yeni-Eflatuncu Arap filozofları kastediyor görünmektedir. Bkz., bu kitap, yukarıda, s. 130, 137, 143 vd.

2 *Mîzân*, s. 12.

3 *Mîzân*, s. 8 vd. ve Krş., *el-Munkız mined-dalâl*, ed. F. Jabre, Beyrut 1959, s. 10 vd.

Bu bilginin sınır ve miktarını belirleme hedefi, Gazzâlî'yi teorik ve pratik ilimlerin tam bir çizelgesini oluşturmaya sevk eder. Onun sunduğu şekliyle teorik ilimler, Fârâbî'nin İhsâu'l-'ulum'da güzel bir örneğini sunduğu üzere, 10. ve 11. yüzyılda Yunan-Arap müfredatının merkezini şekillendirdiği felsefî ilimlerin tüm toplamını içermektedir. Bu ilimlerin çalışma konuları Allah'ın, O'nun meleklerinin, peygamberlerin, fiziksel yaratılışın ve onun hem semavî hem arzî uzantılarının bilgisini içermektedir; Gazzâlî çizelgesinin dinî tonunu vurgulamak için, yaratılmış varlıkların bilgisinin yalnızca kendileri için aranmaması gerektiği, aksine "Allah'ın kudretiyle ilişkili olması bakımından"[1] ve O'nun Rab olduğunu ortaya koyma bakımından incelenmesi gerektiğinde ısrar eder. Aynı şekilde, zamandan zamana ve mekandan mekana farklılaşan dil ve yardımcı ilimlerin ahlâkçıların aramaları gereken nefsin ezelî yetkinliğine, kemaline hiçbir katkıda bulunamayacağında ve bundan dolayı faydalı ilimler listesinden çıkarılması gerektiğinde ısrar eder.

Diğer taraftan ona göre amelî ilimler şunları içerir: (a) Nefsin, özelliklerinin ve ahlâkî huylarının bilgisi şeklinde tanımlanan ahlâk, (b) Ev ekonomisi/idaresi ve (c) Siyaset veya ülke işlerinin yönetimi. Fıkıh ilmi alışverişin, evliliğin, hadlerin ve vergilendirmenin ilkeleriyle ilgilendiğinden (b) ve (c) ile alakasız değildir.[2]

Gazzâlî ahlâkın en önemli amelî ilim olduğunu vurgular. Zira, nefsini idare edemeyen veya yönetemeyen kimse diğerlerinin işlerini yönetmede sorunlu olacaktır. Aynı şekilde, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ ve diğer ahlâkçılar gibi Gazzâlî'de ahlâka dair bir araştırmanın nefsin, güçlerinin ve özelliklerinin bilgisiyle başlaması hususunda ısrarlıdır. Bu bilgi, bizzat Kur'an'ın bildirdiği gibi,[3] nefsi arıtmanın ön şartı ve Allah'ın bilgisinin başlangıcıdır; hadisler ve 'bazı ilham edilmiş sözler' bu meşhur

1 *Mîzân*, s. 41 vd. ve 123 vd. Krş., *İhyâ*, c. I, s. 29 vd. ve 38 vd. ve *Munkız*, s. 20 vd., özellikle 23.
2 *Mîzân*, s. 42 ve 123 vd.
3 *Kur'an*, 91:9-10. Bkz., *Mîzân*, s. 10. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 1.

hadisi şöyle ifade ederler: "Kendini en iyi bilen Rabbini de en iyi bilir."[1]

2. Nefsin Yetileri ve Erdemleri

Gazzâlî'nin nefsin yetilerini analizi meşhur Aristocu-İbn Sînâcı çizgiyi takip eder. Hayvanî nefse hareket, arzu ve idrak güçleri; 'insani' nefse ise bilme ve amel veya nazarî ve amelî güçler aittir. Amelî güç "bilme ve nazarî güçün yönlendirdiği teemmül ve tartışma da dahil, insan bedenini muayyen eylemlere doğru hareket ettiren güç veya ilkedir.[2] Bedensel güçler amelle mağlup edildiği ölçüde, erdemli huylar nefste yükselir; aksi olduğunda, bu güçlerle nefs mağlup edildiğinde de kötü huylar ortaya çıkar.

Nefsin teorik ve düşünme güçlerinin nisbi etkinliğini inkâr etmeksizin Gazzâlî, bu ve diğer eserlerinde bilginin nihâî kaynağının, onu çeşitli vasıtalarla bize veren Allah olduğunu söyler. Bizim tek görevimiz, arındırarak ve saf ve katışıksız kılarak nefslerimizi ilâhî ilhamı almaya sürekli hazır tutmaktır. Zira engel Allah'tan değil, daha ziyade insandandır. Bundan dolayı peygamber şöyle demiştir: "Rabbin yaşamında muayyen meltemleri [senin için saklamıştır]; kendini onlara aç" ve "bana bir karış gelene ben bir adım yaklaşırım, bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim."[3] Allah'a yaklaşmanın dereceleri sayısızdır ve bu dereceler filozofların, evliyaların ve peygamberlerin hallerine bağlı olup en yüksek derece çaba ve kazanma gayreti olmaksızın yalnızca "ilâhî keşifle" bütün gerçeklerin kendisine vahyedildiği Peygamber'in derecesidir. Bununla beraber Gazzâlî bizi kurb, yakınlık makamının üzerinde ittihâd ve hulul derecesinin bulunduğunu söyleyen Bistâmî, Hallâc gibi aşırı Sufilerin eğilim-

1 *Mîzân*, s. 18.
2 *Mîzân*, s. 20.
3 *Mîzân*, s. 24.

lerine karşı uyarır. Nefsin ulaşabileceği en yüksek nokta Allah'a yakın olmak olup Allah'la ittihad/bir olmak değildir.[1]

Ahlâkçılarla Sûfiler arasındaki nefsleri saflaştırmaya ve arıtmaya davetteki benzerlik, Gazzâlî'yi bu ikisi arasındaki farkları araştırmaya sevk eder. Onlar amel bakımından aynı, fakat bilgi bakımından farklıdırlar. Sufiler bu bilgi için yorucu araştırmanın gereksiz olduğunu söylerler; gereken bütün şey dünyadan eli ayağı çekmek ve kesintisiz bir dikkatle Yüce Allah'a dönmektir.[2] Bir kere nefs tamamen temizlendiğinde peygamberlerde ve velilerde olduğu gibi, ilâhî merhametten taşan ilhamı almaya hazır bir hale gelecektir. Diğer taraftan onun isimlendirdiği şekliyle nazar ehli, teorik çalışma yapanlar sufi yolun elverişliliğini sorgulayıp daha önceden mantık eğitimiyle ve 'bilginin ölçütleriyle' hata ve yanılsamalara karşı korunmadıkça nefsin maruz kalacağı tehlike ve yoldan çıkarıcı yönlere işaret ederler.[3]

Gazzâlî her iki yolun da insan davranışlarının nihâî amacı olan mutluluğa ulaşmada tamamen uygun olduğunu inkâr etmez; her ikisinin kendilerine has faydalılığı insandan insana ve mekandan mekana değişir. Bununla beraber metodolojik olarak yol alabilmek için, ilk önce nefsin temel güçleri olan düşünme, gazap ve şehvetten başlamalıyız. Bu güçler doğruca arzulanan şekilde ve istenen miktarda düzenlendiğinde ve gazap ve şehvet güçleri akıl gücünün boyunduruğu altına girdiğinde adalet ortaya çıkar. Bu adalet göğün ve yerin kendisi üzerine kurulduğu temel ve dindarlığın ve ahlâkî dürüstlüğün yoludur. Gazzâlî bu tezini desteklemek için nefsin bu üç gücünü yönetmekle eş anlamlı saydığı iyi huyu tavsiye anlamını içeren sayısız hadis ve âyet zikreder. Hatta bu tezi için Kur'an'dan bir temel olarak 49:15. âyeti alır:

[1] *Mîzân*, s. 23. Krş., *Mişkâtü'l-envâr*, ed. A. Afifi, Kahire, 1964, s. 57 ve M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 250.

[2] *Mîzân*, s. 34.

[3] *Mîzân*, s. 36.

Gerçek müminler ancak Allah'a ve Resulüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla mücadele edenlerdir; İşte doğrular ancak onlardır.

Bu âyetin ilk kısmındaki iman ve şüphenin inkârı, ona göre, kesin bilgiye ve doğru hikmete atıfta bulunmaktadır; mallarla mücadele ise şehvet gücünün yönetimiyle ilgili olan iffet ve cömertlik erdemlerine atıfta bulunur. Canlarıyla mücadele ederler kısmı ise gazap gücünün yönetimine denk gelen şecaat ve sabır erdemlerine atıfta bulunur.[1]

Bununla beraber tutkuyla (*hevâ*) mücadele sürecinde üç derece vardır: (a) O, insanı mağlup edebilir, böylece Kur'an'ın 25:43. âyetinde bildirdiği gibi, insanın mabudu veya Tanrısı haline gelebilir. Bu hal insanların çoğunun halidir; (b) Kişi onunla sürekli mücadele halinde olup değişimli olarak mücadeleyi bazen kazanıp bazen kaybedebilir. Bu hal peygamberlerin ve velilerin dışında, insanların en yüksek derecesidir; son olarak (c) Tutkusunun üstünden gelebilir ve onu tamamen boyunduruğu altına alabilir. Bu ise büyük bir başarı ve 'şimdiki cennet' (*en-na'îmu'l hâdır*) hali ve gerçek özgürlük ve tutkudan kurtulma durumudur.[2]

Yine de bu son hal, tamamen tuzaklarla doludur. Çoğu kibirli ve bencil âlim veya mümin, kendisinin bu hali başardığını zanneder. Halbuki şeytan onları kandırmaktadır. Aklın ve hevanın/tutkunun öğütleri, ancak mantıkta konulan gerçek bilgileri takip ettiğimizde birbirlerinden ayırdedilebilir. Bununla beraber, genellikle, hevanın dinlenmeyi ve sorunlara boş vermeyi tavsiye ederken, aklın ise külfetle elde edilse bile, en avantajlı davranış biçimini öğütlediğini, farkederiz. İki tür davranış biçimiyle karşılaştığında, beğendiğinden ziyade hoşlanmadığın davranış biçimini seçmelisin. Fakat hakikati elde etmek 'ilâhî ışık' ve 'semavî destek' olmaksızın mümkün değildir. Yine de,

[1] *Mîzân*, s. 44.

[2] *Mîzân*, s. 48.

ne zaman şüphe içinde kalsan yol göstermesi için Allah'a dönmelisin.[1]

Bununla beraber, Gazzâlî mücadele ve riyazet yoluyla nefsin şeytanî eğilimlerini boyunduruk altına almak için bir dizi pratik kural koyar. Riyazet ve mücadele, ona göre, ahlâkî hayattan ayrılmaz olan tasavvufî yolun ana dayanağıdır. Bu süreç, sürekli tekrar ile doğru davranış alışkanlığı haline gelen vasıfların tamamen elde edilebileceğini ona aşılamaktan başlayarak farklı pratik adımlara müracaatla nefsi arındırmayı hedeflemektedir. Böylece cömertlik ve tevazu vasıflarını başarabilmek için kişi en azından belli aralıklarla cömertlik ve tevazu fiillerini uygulamada ısrar etmelidir.

Nefsin kötülüğe yönelik eğilimleriyle savaşmada en etkili araç belli bir hastalığın belirtilerine karşı zıt ilkeleri ve panzehirleri kullanan hekimlerin tedavi metotlarını benimsemektir. Hekimler böylece onları eski haline döndürüp, sağlıkla özdeşleştirdiğimiz mizaçları dengeleyebilmektedir. Nitekim, nefs korkaklık veya açgözlülük gibi aşırı isteklere yöneldiğinde, 'denge' erdemi başarılıncaya kadar etkili itidal, cömertlik ve şecaat eylemlerini talim etmelidir. Bununla beraber diğer Müslüman ahlâkçılar gibi, Gazzâlî de insan tabiatının yaratılış itibariyle nötr denge halinde olduğuna, kötü arkadaşların veya eğitimin onu bozduğuna inanmaktadır. Bu tezini meşhur bir hadisle desteklemektedir: "Her çocuk fıtrat üzere doğar; ebeveyni onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."[2]

Tıp benzetmesini daha da ileri götürerek Gazzâlî, tedavi metoduna ilave olarak, hıfzıssıhha bilgisini emreder. İlk metot reziletleri yok etmeyi, ikincisi ise nefse erdemleri yerleştirmeyi hedeflemektedir. Gazzâlî'ye göre, bu erdemler ve reziletler şeriatla ve Peygamber'in adabıyla ortaya konulduğundan kolayca

[1] *Mîzân*, s. 150.
[2] *Mîzân*, s. 60. Krş., *İhyâ*, c. II, s. 1448 ve *Munkız*, s. 11.

öğrenilebilir.[1] Yine de, erdemlerin şemasını çıkarmakta, filozofların çok kullanılan yolunu izler. Dört ana erdem hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Bu erdemlerin her birisi iki zıt arasında orta noktadır. Bu orta nokta amelî hikmetle belirlenmekte ve o, natık gücün "şehvet ve gazap güçlerini yönetmesini ve genişleme ve daralmanın uygun ölçülerine göre onların hareketlerini belirlemesini sağlayan nâtık nefsin bir hali veya erdemi şeklinde tanımlamıştır."[2] Gerçekten de davranışlarda doğru ve yanlışı ayırt eden, bu güçtür.

Aristo'nun altını çizdiği orta noktayı belirleme güçlüğü, aynı şekilde Gazzâlî tarafından da vurgulanmıştır. Onu Kur'an'da zikredilen 'doğru yol' (*sırât-ı müstakîm*) ile karşılaştıran Gazzâlî onun kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olduğunu ileri sürer. Ona göre, insan sürekli olarak Allah'ın hidayetine yönelmelidir, zira O'nun yol göstericiliği ve merhameti olmaksızın kimse bu hayattaki reziletlerin risklerine karşı kendini koruyamaz.[3] Bununla beraber, akıl ve vahyin birleşmesiyle 'mu'tedil' ahlâkî olgunluğun başarılabileceğinde ısrar eder; ilk planda aklın işlevi ikincil güçler olan şehvet/tutku ve gazap/kızgınlığın yaratılışının altındaki amaçları bize bildirmektir; onlar bir kez amelî hikmetle kontrol altına alındığında erdem ve itidal nefste ortaya çıkacaktır.[4]

Temel erdemlerin alt bölümleri şeması tartıştığımız filozof ahlâkçılarınkiyle her zaman uyumlu değildir ve bu alt bölümlemelerin Yunan-Arap ahlâklarındaki kaynağı her zaman tespit edilememektedir. Bütün halinde onun tablosu İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi seleflerinde örneklendirilmiş ve kısmen ahlâkî yaratıcılık denemesi ve kısmen de daha önce tartıştığımız

[1] *Mîzân*, s. 63. Bununla beraber, *Munkız*'da filozofların ahlâki bilgilerinin sûfilerin yazılarından alınmış olduğunu ileri sürer. Bkz., *Munkız*, s. 24.
[2] *Mîzân*, s. 65. Krş., *Nikomakhos'a Etik*, II, 1107a-1-5 ve VI, 1140b-5 vd.
[3] *Mîzân*, s. 67.
[4] *Mîzân*, s. 68.

İsfehânî'nin tasnifinin benimsenmiş hali gibi gözükmektedir. Gazzâlî'nin Zeri'â'ya çok hayran olduğu söylenilmektedir.

Sonuçta hikmetin alt bölümleri şunlardır:

Akıllılık (*hüsn-ü tedbir*)

Zihin keskinliği (*cevdetü'z-zihn*)

Görüş berraklığı (*sekabâtü'r-re'y*)

Doğru kanaatte bulunmak (*sevabu'z-zann*)[1]

Şecaatın alt bölümleri ise şunlardır:

Cömertlik (*kerem*)

Kendine güven (*necde*)

Yüce gönüllülük (*kiberü'n-nefs*)

Dayanıklılık (*ihtimâl*)

Hilm -yumuşak huyluluk- (*hilm*)

Sebat (*sebat*)

Asalet (*nubl*)

Mertlik (*şehame*)

Kendine hakimiyet (*vakar*)

İffetin alt bölümleri ise şunlardır:

Haya (*hayâ*)

Utanma (*hacel*)

Bağışlayıcılık (*müsamaha*)

Sabır (*sabr*)

Eli açıklık (*sehâ'*)

Doğru karar (*hüsnü't-takdîr*)

Sevimlilik (*inbisât*)

---

1 *Mîzân*, s. 71. Krş., *İhyâ*, c. IV, s. 1437, burada iki alt bölümleme daha eklenir: Nefsin gizli oyunlarını ve ince meselelerini temyiz. Gazzâlî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın uyumu için bkz., M. A. Sherif, *Ghazâlî's Theory of Virtue*, s. 178-180.

İyi huyluluk (*demâse*)

Kendini kontrol (*intizâm*)

Kanaatkârlık (*kanâ'a*)

Sakinlik (*hudû'*)

Vera (*verâ'*)

Güleryüzlülük (*talâka*)

Yadımseverlik (*müsâ'ade*)

Haksızlığa karşı kızma (*tesahhut*)

Nüktedanlık (*zarf*)[1]

Adalet tartışmasında, bu erdemin üç farklı çeşidini birbirinden ayırt eder: (a) Siyasi adalet; şehrin farklı kısımlarının birbirleriyle düzenli ilişkileriyle ilgilidir, (b) Ahlâkî adalet; nefsin bölümlerinin birbirleriyle uyumlu ilişkisiyle ilgilidir, (c) İktisadî adalet; ticari alışverişlerde dürüstlük kurallarıyla ilişkilidir.

Erdemlerin toplamıyla eşitlenen adalet ve bu tür adalet çeşitleri kabaca, *Nikomakhos'a Etik*, V, bölüm 1, 2, 6 ve 7'de sergilenen Aristocu şemaya uymaktadır. Gördüğümüz üzere adaleti, semanın ve yeryüzünün kendisi üzerine bina edildiği temel olarak kabul eden Gazzâlî, İbn Miskeveyh ve okulun aksine bu erdemin hiç bir alt bölümünü veya türünü sunmamaktadır.[2]

3. İyiliğin veya Mutluluğun Türleri

Gördüğümüz üzere, Aristo gibi Gazzâlî de mutluluğu insanın en yüksek iyiliği ile özdeşleştirir. Ama onun aksine, mutluluğun uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki temel bölümünü sunar. Bununla beraber ilkinin asıl olduğu; dünyevî olandan mutluluk şeklinde bahsedilmesinin tamamen mecazî olduğunda ısrarcıdır. Fakat, onun uhrevî mutlulukla ilgisi, dikkatini diğer alt mutluluk veya iyilik çeşitlerinden alıkoymaz; bunun yerine nihâî iyiliğe götüren her şeyin de iyi olduğunu ileri sürer. Ger-

---

1 *Mîzân*, 72 vd. Krş., *İhyâ*, c. IV, s. 1437.

2 Bkz., Yukarıda, s. 112.

çekten de uhrevî mutluluğun hedefe ulaştıracak vasıtalar olan muayyen alt iyilikler olmaksızın başarılamayacağını ileri sürecek kadar ileri gider. Bu iyilikler (a) hali hazırda tartışılmış olan ve aslında 'dinin temelleriyle' özdeşleştirilen dört ana erdemi,[1] (b) sağlık, güçlülük, iyi görünüş ve uzun ömür gibi bedensel erdemleri, (c) zenginlik, akrabalık, sosyal konum ve asalet gibi harici erdemleri ve son olarak (d) hidayet, rüşd, yönetme (*tesdîd*) ve destek (*te'yîd*) gibi ilâhî erdemleri içerir. Nefsin erdemleri gibi, mutluluğun bazı türleri öbür dünya mutluluğu için esastır. Şemada onların üzerinde bulunan diğerleri ise derece olarak farklılaşmaktadır. Bu nedenle, dindarlık ve sadaka için mal vazgeçilmez bir vasıta iken çocuklar ve akrabalar, sıkıntı ve refahta değerli yardımcılardır.[2]

Gazzâlî'nin erdemler şemasında hidayetin özel bir yeri vardır; o, Kur'an ve hadislerin bildirdiği gibi bütün iyiliklerin temel taşıdır. 20:50. âyette Allah (c.c.)'dan bahisle, "Rabbimiz her şeye yaratılışını verip sonra onu doğru yola iletendir" demekte; bir hadis de şunu bildirmektedir: "Hiç kimse Cennete Allah'ın rahmeti olmadan giremeyecektir", yani hidayeti olmadan. Onun etkisi üçtür: (a) Ya Allah'ın bütün insanlığa verdiği akıl ışığı aracılığıyla, ya da peygamberlerin öğretileri vasıtasıyla, onunla insan iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilmektedir. (b) İnsana en yüksek bilgiyi kazanma derecesine yükselme veya salih amellerini arttırabilme imkânını vermektedir. Son olarak da (c) nübüvvet ve manevi velayet dünyasından sudur eden nur olarak hizmet eder ki, bununla insan yalnızca akılla keşfedemeyeceği gerçeklikler dünyasına girebilir. Bu, Kur'an'da (2:120) "Allah'ın kendi hidayeti" veya "mutlak hidayet" diye isimlendirilen ve 6:122. âyette hayat ve nur olarak ifade edilen şeydir.[3]

1 *Mîzân*, 84 vd. ve 90 vd. Krş., *İhyâ*, III, 2248 vd. Krş., Isfehânî, *ez-Zerî'a*, s. 35 vd.
2 *Mîzân*, s. 85 vd. Krş., *İhyâ*, c. III, s. 2248 vd. Krş., Isfehânî, *ez-Zerî'a*, s. 35 vd.
3 *Mîzân*, s. 89 vd. Krş., *İhyâ*, III, s. 2248 vd.

Gazzâlî iyi rehberlik (*rüşd*) ile "doğruluğuna katkıda bulunan ve bozuluşa katkıda bulunacak şeylerden alıkoyan azmini güçlendirerek seçilmiş hedeflerine yönelmede insana yardım eden ilâhî inayeti" kasdettiklerini söyler.[1] Kur'an'ın belirttiği (21:51) gibi, bu rehberlik içten gelir: "And olsun biz, daha önceden İbrahim'e rüşdümüzü vermiş ve onu bilenlerden kılmıştık."

Diğer taraftan doğru yönlendirme ise insanın iradesini ve hareketlerini arzulanan hedefe, en kısa zamanda ulaşabilmek için yönlendirmesinden oluşmaktadır. İkincisi sadece teşvik ve öğütle sınırlı iken, doğru yönlendirme aktif yardım ve takviyeyi içermesi sebebiyle iyi rehberlikten farklılaşır.

Kur'an'da 'Kutsal Ruhun yardımı'[2] şeklinde tasvir edilen ilâhî destek (*te'yîd*), batıni içgörü ve fiziksel kapasite ile iradesinin planlarını gerçekleştirebilmesi için insanı güçlendirme fiilidir. Gerçekten de, insan güçlü bir anlayış, yakın bir dikkat, sağgörülü bir kalp, ilgili bir öğretmen, yeterli bir zenginlik ve saldırılardan kendisini koruyacak sadık bir aşiret olmaksızın hiçbir iyiyi yapamaz ki, bunların hepsi Allah'ın ona verdiği hediyelerdir.[3]

Haz ile mutluluk arasındaki ilişki farklı iyilik türlerini incelerken tartışıldı. Bu tür iyilikler ikiye ayrılabilir: (a) Ara sıra veya sürekli faydalı olan, (b) Kendisi sebebiyle veya başka bir şey sebebiyle arzulanan ve (c) Haz veren. (b) ile (c) ilişkisiz değildir zira, haz arzulanan nesneye ulaşmak şeklinde tanımlanmış ve arzu da şevkinin (*şevk*) nesnesini elde etmek veya ona sahip olmak için nefsin eğilimi şeklinde tanımlanmıştır.[4]

Hazların bölümlenmesi ise şöyle sunulmuştur: (a) Öğrenme ve hikmet hazları gibi aklî olanlar, (b) Yemek, içmek, seks gibi insan ve hayvanın ortak olduğu biyolojik olanlar ve (c) Galip gelme veya sosyal konumdan doğan şehvet gibi sosyal ve siyasi olanlar. Bu hazlardan en asil ve insana en layık olan birincisidir

1 *Mîzân*, s. 86.
2 *Kur'an*, 2:87, 253; 5:110; 16:102.
3 *Mîzân*, 90. Krş., *İhyâ*, c. III, s. 2250.
4 *Mîzân*, s. 92.

ki, bunlar sonsuzca dayanır ve öte dünyada ebedî mutlulukla ödüllendirilir. Onun şerefinin işareti ise, ona sahip olanın hiçbir korumaya ihtiyaç duymaması ve onun kullanıldıkça artmasıdır. O, günah sebebi olup sürekli korunma gerektiren ve kullanılmakla azalan dünyevî mülkiyetlerin tersine, bütün şartlar altında ve her zaman faydalıdır.[1]

Gazzâlî, Hz. Ali'nin yazılarından bir alıntıya dayanarak toplam sekiz çeşit haz listeler: Yeme, içme, seks, giyim, konut, koku, işitme ve görme hazları. Bunlardan ikisi olan mide ve seks hazları din ve ahlâk noktasından özellikle makbul değildir. Bunları azalan bir sırayla sosyal konum, servet biriktirme, rekabet ve yarışma hazları takip eder.[2] Yine de onun hazcılık eleştirisinin asıl ağırlığı ilk ikiye yönelmiştir. Yemek arzusu, bütün reziletlerin köküdür. Çünkü karnı şehvetle aşırı bir şekilde doyurmak heva gücünü artırır; heva ise şeytanın baş yardımcısıdır. Hayatta kalmak için yeterli miktarda yemek yemek mubah olmasına rağmen, herhangi bir aşırılık mubah olmayıp, aksine tamamen zararlıdır. Bu, Kur'an ve hadisler tarafından neredeyse, "aklı tahrip etmede (...) ve hırsları ve nefsin hayvanî güçlerini uyandırmada şeytanın en büyük vasıtası olan" şarabı içmek kadar vurgulu bir şekilde yasaklanmıştır.[3]

İhyâ, zühd ve tasavvuf erdemlerine özel vurgusuyla, açlık ve tıka basa yemenin (*şeb'a*) kötülükleri üzerinde biraz daha uzun durur. Hadislerden, Kitabı Mukaddes'ten, filozofların ve sufîlerin sözlerinden yapılan alıntılarla delil güçlendirilir. Açlığın on avantajını ve cinsellik de dahil, şehvetin diğer bütün formlarının kökü kabul ettiği mide şehvetiyle mücadele etmenin beş metodunu zikreder. Aşırılık kötülüğüne karşı uyarmakla, burada da meşgul olur. İtidalli bir şekilde yapıldığında cinsel ilişki, türün muhafazası, bedene zarar verebilecek fazla salgıyı serbest bırakması ve de baştan çıkarıcı vesilelere karşı nikahlı

[1] *Mîzân*, s. 93.
[2] *İhyâ*, II, 1484. Krş., *Mîzân*, s. 94 vd.
[3] *Mîzân*, s. 97. Krş., *İhyâ*, c. II, s. 1485.

birleşmeyle kişiyi korumak için asıldır.[1] Bununla beraber aşırı olup aşk seviyesine ulaştığında ise kişiyi kölelik, hayvanlarınkinden daha kötü aşağılanma seviyesine indirerek hayvandan da daha aşağı bir hale düşürür. Râzî'nin de bildirdiği gibi, zira hayvanlar, şehvetlerini herhangi bir kaynaktan tatmin ettiklerinde memnun olurlarken aşık, tutkusunun konusu olan kişiyle birleşmedikçe mutlu olmayacaktır.[2]

Cinsel tutkuyla mücadele etmenin en etkili yolu, gözün ve zihnin cinsel arzularını temizlemeye başlamak değildir. Çünkü, bir kere tutkuya kapıldığında, onu ortadan kaldırmak oldukça zordur. Yine de dilinin sertliğine ve şiddetli tenkitlerinin yoğunluğuna rağmen Gazzâlî, ideal bekarlık halini emretmez, hatta tavsiye bile etmez. Fakat geleneksel İslamî normları takip ederek, Sufî müritler de dahil gençleri, faydasız oluncaya kadar, uzun oruçlarla ve açlıkla desteklenmiş uzak durma ve kendini kontrol kurallarında sebat etmeyi teşvik eder. Bundan sonra ise müride evlenmesi tavsiye edilir.[3]

4. Allah Sevgisi

Gazzâlî ahlâkının köşe taşı, nefsi Allah'ı amansız arayışa bağlamaya yönelik mistik teşvik ve tenbihtir. Onun uhrevî ve Allah merkezli ideali, ilk planda, kınama formundadır: (a) Kaybedilmiş veya elde edilemeyecek dünyevî mülklerin özlemini çekmenin akılsızlığı, (b) Dünyevî sıkıntılar sebebiyle acı çekme ve (c) İlâhî emirlere mukavemet etme gücü. İkinci ihtimalde bu, insanın dünyadaki kendi konumu ve ölümün kaçınılmazlığını yanlış kavramasından doğan ölüm korkusuna karşı şikayette bulunma formunu alır. Gerçek akıllı insan sürekli ölüm düşüncesi üzerinde derinleşir, felaketlere boyun eğer, dünya mülkleri için bunalmaktan, kıskançlıklardan ve yalvarmalardan vaz geçer ve rıza ve pişmanlık huylarını elde edip böylece kendisini Rabb'inin saf mutluluğuyla karşılaşmaya hazırlar. Zira Peygamber'in söylediği

[1] *Mîzân*, 97 vd. Krş., *İhyâ*, c. II, s. 1521.
[2] *Mîzân*, 97 vd. Krş., *İhyâ*, c. II, s. 1521.
[3] *İhyâ*, c. II, s. 1523.

gibi, "Allah ile karşılaşmayı sevenle, Allah da karşılaşmayı sever; kim Allah ile karşılaşmaktan nefret ederse, Allah da onunla karşılaşmaktan nefret eder."[1]

Gerçekten Allah'ı arayan kimse, zarar veya felaketten rahatsız olmayacak ve Allah'a yaklaşmaktan (*kurb*) başka bir düşüncesi olmayacaktır. Bununla beraber, gerçek arayıcıların sayısı çok az iken taklitçilerinin sayısı çok kabarıktır. Yine de, gerçek arayıcıyı sahtesinden ayırdedecek iki metot vardır. Birincisi, onların iradi fiillerinin dinî hukukun emirlerine veya yasaklarına uygun yapıldığından emin olmaktır. Zira bu kitapta sayılan (*Mîzân*'ında) dinî ve ahlâkî erdemlerin tümünü ve de gerçek dindarlığın özünü oluşturan nafileleri elde etmeden, araştırıcının yolculuğuna başlaması imkânsızdır. İhmallerini yaymaya çalışanlar, nihâî anlamda miskinlikleriyle ve kaprisleriyle hareket etmektedirler. Allah'ın yoluyla ilgili olarak dinî ve ahlâkî emirler, ilâhî karşılaşmaktan ibaret olan son basamağa iletecek ilk basamaklardan başka bir şey değildir. Bu dünyada olduğu müddetçe kişi, heveslerinin kölesidir ve bundan dolayı da bu emirleri tam yerine getirerek kendini Şeytanın iğvalarına karşı sürekli korumalıdır.[2]

İkinci metot ise Allah'ın sürekli olarak araştırıcının kalbinde hazır olduğundan emin olmaktır. Bu huzur hali ile, Yüce Allah'ın güzelliliği ve azametini idrakten doğan gerçek tevbe, aşk ve teslimiyeti anlarız. Onun göstergesi, asla sona ermeyen Allah düşüncesi ile meşgul olmaktır. Böylece, hatta o bu düşünceden geçici olarak uzaklaştırılmaya zorlandığında bile, ateşli sevgili gibi, zihninden uzaklaşmasına çok uzun zaman izin vermeyecektir.

Neticede, ilâhî yürüyüşün, kendisi olmaksızın başarılamayacağı üç tane şartı vardır: Aşırı ilgi (*hırs*), tam bir azim (*irade*), sürekli bir arama (*talep*). Hırsın özü, aşkı ve yanıp tutuşmayı gerekli kılan konusunun güzelliğini idraktir; idrakin özü ise diğer her şeyi dışlayarak konusunun güzelliği üzerinde odaklaşmaktır. Sevgiliyle arkadaşlığın devam etmesiyle, şimdiye ka-

[1] *Mîzân*, s. 154 vd.
[2] *Mîzân*, s. 156 vd.

dar kendisine gözüken güzelliliğinin umulmadık özellikleriyle orantılı olarak aşkın yoğunluğu artacaktır. Bunun için ilâhî güzellik ve azamet ilk planda müride soluk görünebilir. Fakat, sürekli bakışı güçlendikçe, orada aşkını şiddetlendirecek ve onu Allah'a yaklaştıracak güzelliğin yeni boyutlarını keşfedecektir.

Bu yakınlığı veya yaklaşmayı, maddecilerin ve Müşebbihe'nin anladığı gibi, coğrafi veya mekansal bir yakınlık olarak değil, daha ziyade talebenin süreklice hocasının yetkinlik ve olgunluğuna yükselmesini sağlayan manevi bir yakınlığa benzer bir şekilde anlamalıyız. Bu yükseliş ilk bakışta güç, hatta imkânsız gözükebilir. Fakat mürid yavaş yavaş devam ederse, aşırı bir güçlükle karşılaşmayacak ve derecelerin en yükseğine çıkabilecektir. Âlimlerin seviyesinden, evliyaullahın ve sonra da peygamberlerin, en sonunda da meleklerin derecesine yükselebilecektir. Bu son dereceye ulaştığında, "Allah arayıcısı insani özelliklerden tamamen kurtulmuş ve insan formundaki meleğe dönmüş olacaktır."[1]

Cehalet içerisindeki sıradan insanlar ise, Allah'a 'yaklaşmayı', Gökte oturduğu 'eve' yaklaşmakla karşılaştırarak, yanlış yolu takip etmektedirler. Böyle bir anlayışa sahip olanlar, O'nun yeşil güneşlik altında, tahtında oturduğunu ve tebaasının sunduğu hediyelerle sevinen kral gibi, kullarının O'na sunduğu 'ibadet hediyeleriyle' sevindiğini zannetmektedirler. Bu terimler ve benzerleri gerçekten de dinî metinlerde O'nun hakkında kullanılmaktadır. Fakat bu, yalnızca mecâzî anlamdadır. Böylece kapasiteleri ölçüsünde anlayanlar onları anlayacak ve inkâr edenler ise inkâr edeceklerdir.[2]

[1] *Mîzân*, s. 160.
[2] *Mîzân*, s. 161.

EK I: İslam Felsefesinde Düşünsel İdeal: Aristo ve İbn Sînâ

-A-

Düşünsel ideal veya W. Jaeger'in isimlendirdiği şekliyle[1] felsefi ideal ile, üçlü bir bakış açısını kastetmekteyim: (a) Aklî eylem (temel anlamıyla) en yüksek eylemdir, (b) Bu eylem kendi kendisini ödüllendiren ve kendisine yeterli bir eylemdir ve (c) Bu eylem Allah'ın (bütün rasyonel teizm çeşitlerinin varsaydığı gibi) paylaştığı eylem olup, (Aristo, Anaksagoras, Hegel ve diğerlerinin ileri sürdüğü gibi) O'nun zatının özünü oluşturur. (a)'nın ve (c)'nin açık vurgusu, insan bu eylemi paylaştığı ölçüde ilâhî hayatı paylaşır veya bazı mistisizm ve idealizm çeşitlerinin ahlâkî veya manevi hedefleri olarak koydukları ilahlaşma halini başarmasıdır.

Eflâtun'un Theaetetus'ta (176b)[2] ὁμοίωσις τῷ θεῷ'yi cennete uçuşunda, insanın en yüksek hedefi olarak nasıl geliştirdiği iyi bilinmektedir. Fakat, ömrünün büyük bir kısmında Eflâtun'un düşüncesi, Jaeger'in ifadesiyle 'hayata o kadar yakın' kaldı ki, en azından Devlet'i yazdığı döneme kadar amelî ve özellikle de politik yaşamın düşünsel yaşam tarafından kuşatılmasını başaramadı. Muhtemelen yaşamının geç bir döneminde Eflâtun, "İyilik Üzerine" isimli konferanslarında görüldüğü üzere Pisagorcu "bir"le aynileştirdiği iyinin bilgisiyle aydınlatılmış erdemli hayat şeklindeki Sokratçı idealden uzaklaştı.[3]

---

1 Bkz., W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of The History of His Development*, Oxford, 1948, s. 426 vd.

2 Krş., *Kanunlar*, IV, 716c.

3 Bkz., Jaeger'in nakleттiği gibi Aristoxenus'un rivayeti, *Aristotle. Fundemantals of the History of his Development*, s. 434, 3. nolu not.

Eflâtun'un düşünce gelişimlerini belirleyen nazarî ve amelî idealler arasındaki tereddüt aynı şekilde Aristo'nunkini de belirler. Protrepticus'tan, *Eudemos'a Etik*'e ve oradan da Nikomakhos'a kadar, Eflâtun'dan daha açık ifadelerle nazârî ideallerin kademeli olarak seyrekleştirilmesine ve arındırılmasına şahit oluruz.[1] Düşüncesinin "Eflâtuncu" yüzünü belirleyen, amelî ve nazârî idealler arasındaki nihâî güçlü bağ, sonuçta *Nikomakhos'a Etik*'inde gerçekleştirilir ve Aristo'nun Metafizik'indeki Tanrının Noûs/Akıl'la aynîleştirmesinin mantıkî sonucu her ne ise o gözükür. Aristo'nun düşüncesindeki bu metafiziksel gelişme, onun düşüncesinin Eflâtun'dan kurtulmasının; ahlâkî ve nazârî alanı birbirine bağlayan düğümü şecaatle kesme dirayetinin kesin bir işareti idi.

Benim bu ekteki hedefim, bir yanda Aristo'nun ahlâkî entelüktüelizmini[2] ve onun oluşturduğu bazı problemleri, diğer yandan da İbn Sînâ'nın temsil ettiği Arap Meşşâî filozofların bu problemleri çözmedeki tarzlarını vurgulamaktır. Benim analizimin sonucu umarım ki, biri teorik, diğeri pratik olup cins olarak farklı kabul edilmesi gereken iki ideal arasındaki antitezi yumuşatmaya bir katkı olacaktır.

Pasajım *Nikomakhos'a Etik*'in X, 7, 1177a 12 vd.'deki, Aristo'nun insanın iştirak ettiği fiiller içerisinde en yüksek eyleminin, 'insandaki her şeyden daha fazla', Akletme (N.E. 1178a 6-7) olduğunu açıkladığı yerdir.[3] Daha sonra bu fiil şu şekilde nitelendirilmiştir:(N.E. X, 1177b 19 vd.) (a) Değer bakımından daha yüksek, (b) Kendi dışında hiçbir gayeye yönelmeyen,

[1] Bkz., Jaeger, *Aristotle: Fundemantals of the History of his Development*, s. 435. Jaeger Aristo'nun şöyle dediğini bildirmektedir: "Belli anlamda teorik yaşamın Eflâtun'dan daha fakir bir temsilcisi idi." Yine Aristo'nun ahlâk düşüncesinin gelişimi için bkz., s. 393., 80 vd. ve 239 vd.

[2] Meşhur yorum tartışmasına dalmaktan sakınmak için, değerlendirmelerimi birkaç tereddütle beraber, Aristo'nun en ayırıcı ahlâk eseri olan *Nikomakhos'a Etik* ile sınırlandıracağım. Krş., Jaeger, *Aristotle*, s. 229.

[3] Krş., *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1166a 17 ve 23.

(c) Kendinden hoş ve memnuniyet verici, (d) Kendisine yeter, (e) Dingince, (f) Kesintisiz ve (g) İlahî olan. Son vasıf, şartlı olarak tartışmaya katılır, fakat Metafizik'in L, 1072b 17 ve devamında, akletme fiilinin; kendisinde en iyi, ezelî bir yaşam ve tam bir mutlulukla –ki bu doğrudan bir yer değişimi ile Allah'la aynîleştirilir– eşleştirilmesinden mantıkî olarak bu sonuç çıkar.

Tanrı'nın bu metafiziksel nitelenilişinin, hayatın düşünsel ideali ile doğrudan bir ilişkisi olmayacaktı. Fakat Tanrı gibi, insan da akıl şeklinde -bununla beraber o kaçınılmaz olarak mükemmel olmayan bir akıl niteliğine sahiptir- açıklanması gerçeği sebebiyle insan (N.E. X. 1178a 8), "bizde bazen olduğu halde [akletmesi] sürekli olan" (Met., X, 1072b 24) Tanrı ile mukayese edilmiştir. Biz İlâhî kemalin gereği olarak gerçek bir düşünsel mükemmellik olan ilâhî yetkinliğe katılmaya çağrılırız. Bu bağlamda daire tamamen kapanmış olmaktadır.

Bununla beraber, diğer yönlerden, insanın tefekkür eyleminin konuları belirlenmemiş olarak kalır. Met. X, 1074b 34'ten öğrendiğimiz gibi, İlâhî tefekkürün konusu Tanrı'nın kendisi olmalı ve yine "varlıkların en mükemmeliyle" özdeşleştirilmeli. İlâhî ve insani fiilleri akılla özdeşleştirmenin mantıksal sonucu, onun Tanrı'yla aynı olmasını gerektirirken insan düşüncesinin konusu, N.E. X, 1177a 15'de kısaca gördüğümüz üzere, "şerefli ve ilâhî varlıklar" şeklinde belirlenmiştir.[1] Aristo iç güdüsel olarak mistisizmden hoşlanmadığından bu sonucu kısa kesip, bunun yerine Tanrı'nın bizzat kendisinden ziyade "onun muayyen şerefli ve ilâhî varlıklar olduğunu" ileri sürmekle yetinir.[2]

[1] Krş., *Nikomakhos Etik*, VI, 1141a 20 ve 1141b 3. Burada konu τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει şeklinde tasvir edilmiştir.

[2] *Eudemos'a Etik*'te, VIII, 1249b 20, 38'de iyi insan τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν şeklinde açıklanmıştır. Krş., Jaeger, *Aristotle*, s. 240-3. *Nikomakhos'a Etik*'in 'Şerefli ve İlâhî varlıkları' yalnızca şunlar olabilir: Yıldızlar, akıllar veya bilginin ezelî ilk ilkeleri.

-B-

Nihâî anlamda Plotinus ve Proclus'tan kaynaklanan, fakat tamamen Aristocu unsurlarla belirlenmiş olan Arap Yeni-Eflâtuncu gelenekte, düşünme eyleminin konusu çok daha dikkatli ve dakik bir şekilde belirlenip, orijinal Aristo'cu tezin kaçınılmaz mistik imâları korkusuzca takip edilir. Bu Ek bölümün amaçları için İbn Bâcce (öl. 1138) ve İbn Rüşd (öl. 1198) gibi diğer önemli isimlere aynı oranda atıflarda bulunmama rağmen, İslam düşüncesindeki bu akımın temsilcisi olarak asıl büyük Arap Yeni-Eflâtuncu filozof İbn Sînâ'yı inceleyeceğim.

İbn Sînâ metafiziğinin köşe taşı, karmaşık Sudurcu şemasıdır. Zirvesinde Aristo'nun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi ile özdeşleştirilmiş ve İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık olarak tanımladığı Plotinus'un Bir'i bulunur. Bu Zorunlu Varlıktan sudur edenler ise şunlardır: (a) Bir seri ayrık akıllar, (b) Semavî nefsler serisi ve (c) Semavî cisimler dizisi. Her bir ayrık aklın fonksiyonu, tek merkezli semavî kürelerin bir parçası olarak içinde bulunduğu semavî cisimlere evrensel ve dairesel hareketi vermektir; semavî nefslerin fonksiyonu ise kendilerine ait olan muayyen ve iradi hareketleri bu kürelere vermektir. En uzak küreden başlayıp ay altı feleğine kadar toplam on tane küre bulunmakta ve her biri, Aristo'nun ayrık akılları gibi, hareket etmeyip gayri maddidir; bununla beraber onlar Aristo'nun Met. X, 1072a 25'de[1] açıkladığı gibi cazibe gücüyle, "arzu nesnesi"nde olduğu gibi kürelerine hareket verebilmektedirler.

Bu kürelerin en önemlisi hiç kuşkusuz, İbn Sînâ ve Arap Yeni-Eflâtuncuların isimlendirdiği şekliyle en sonuncusu, Faal akıldır. Geliştirdikleri ve daha önce muayyen bir Yunan selefinde gözükmeyen bu işlenmiş Sudurcu şemada, faal aklın üç temel görevi bulunmaktadır. Birincisi, bahsedildiği üzere, kozmik bir ilke olarak yönetimi altındaki oluş ve bozuluş evreni olan ay altı alemine hareketi ve gelişmeleri verir. İkincisi, ontolojik bir ilke olarak kendi unsurlarına ait parçaların fiili ve semavî cisim-

1 Bkz., İbn Sînâ, *Necât*, s. 277; ve *Şifa*, (*İlâhiyât*), s. 410. Krş., M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 156 vd.

lerin etkisi hazır olur olmaz, yeryüzündeki varlıklara cevherî suretlerini bağışlar. Nihayet epistemolojik bir ilke olarak, çalışma veya öğrenimle hazır olur olmaz, insan aklına bilginin asıl malzemesi olan akledilir suretleri verir. Bu son bağlam bakımından, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi Thomas Aquinas da Summa Theol. I, 84, a. 4'de onu bütün suretlerin ezelî olarak yerleştirildiği "hafıza deposu" şeklinde yorumlar.[1]

Böylece bütün akletme süreci bi'l-kuvve olmanın en düşük halinden bi'l-fiil olmanın en yüksek haline doğru kademeli olarak gelişmesi veya yükselişi, diğer bir ifadeyle faal akılda saklanan bu akledilir suretlerin idraki olur. İbn Sînâ ve takipçilerinin bu gelişmeye verdikleri isim, onunla ittihad/birleşme veya rüyet/görme değil, daha ziyade faal akılla ittisâl veya ilişkiye geçmedir.[2] İbn Sînâ şöyle yazar: İnsan nefsi bu hale ulaştığında, 'kendisine uygun yetkinliği' gerçekleştirir ve "bir bütün suret, onun aklî düzeni ve ondan taşan iyilik olarak akledilir dünya ile aynileşir."[3] Bu noktayı daha canlı açıklayabilmek için nefs, faal akılla ittisâl yoluyla, akledilir evrenin ikinci bir kopyasına- kendisinde güzelliğin ve bu dünyanın düzenini yansıtan aynaya-

1 St. Thomas, Eflâtun ve İbn Sînâ'nın görüşlerine şöyle karşı çıkar: İbn Sînâ, Aristo'nun görüşünü bir kenara koyarak, bütün duyulur şeylerin akledilir türlerinin, madde olmaksızın kendi başlarına varolabilmeleri yerine, var olmadan önce bazı ayrık akıllarda bulunduğu kanaatindedir. (...) Ona göre, Faal Akıl'dan akledilir türler ruhlarımıza; duyulur suretlerde ay altındaki maddeye akmaktadır. İbn Sînâ bu noktada, Eflâtun ile aynı kanaatte olarak, bizim aklımızın ayrık akledilir suretlerinin, muayyen ayrık formlardan aldığı görüşündedir. Fakat İbn Sînâ bunları Faal Akla yerleştirirken, Eflâtun bunların kendi başlarına var oldukları kanaatindedir. Bkz., *Summa Theol.* I, q. 84, a. 4. Arapça, hazine, depo veya hazine metaforu ile ilgili özellikle bkz., *Avicenna's De Anima*, s. 242 vd.

2 Bkz., İbn Sînâ, *Ahvalü'n-nefs*, s. 130 ve *Necât*, 293. Krş., M. Fahri, "Three Varieties of Mysticism in Islam," *Journal for Phililosophy Of Religion*, II, (1971), 198-207.

3 *Ahvalü'n-nefs*, s. 130.

dönüşür. Bu açıkçası sadece İbn Sînâ'nın filozofun tam anlamıyla ulaşabileceği düşünsel idealleri övme yoludur.

Araştırma konusu olan tefekkür tecrübesinin gerçek içeriği yalnızca tahmin edilebilir. Bu tecrübenin temel parçalarını sayma teşebbüsü olarak, İbn Sînâ aşağıdaki taslak listeyi sunar:

(a) Aristo'nun Metafizik IV ve İkinci Analitikler I'de açıkladığı, burhânî bilginin ilk ilkeleri.

(b) Asla tam bir daire çizemeyen oluş ve bozuluşa tabi varlıkların cüzî ve sonsuz hareketleri ötesinde, sonsuzlukları sebebiyle evrensel (yani semavî) hareketlerin gaye sebepleri.

(c) Bütünün sureti, onun parçalarıyla olan ilişkisi ve onları bir arada tutan düzen.

(d) İnayet ve bütün evren boyunca onun ortaya çıkış tarzı.

(e) Tanrı, O'nun varlığı, birliği, ve O'nun bilinme şekli.

(f) Yaratılmış dünyayı yöneten düzen ve onun parçalarının Tanrı'yla olan ilişkisi.

-C-

İbn Sînâ'nın bu görüşünün, Plotinus'un muğlak görüşüyle açık benzerlikleri bulunmaktadır. Plotinus Ennead'larda rüyetten, birleşmeden, vecdden ve ittisâlden bahsedip bu ittisâlin benzemekle veya yakınlıkla başarılacağını ileri sürer.[1] Ona göre ittisâlin veya temasın yakın konusu Akıl/Nous iken uzak konusu ise Bir'dir. Böylece nefsin asıl kaynağına ve yaratıcısına doğru olan yolculuğunda, Akıl/Nous'la ittisâlin ara bir kademe olduğu sonucu kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır.[2]

"Nefsin O'nunla (yani Bir'le) iyi bir kısmeti olduğunda; hali hazırdaki şeylerden yüz çevirip, kendisini olabildiğince güzelleştirerek O'na benzemeye çalıştığında; O nefse geldiğinde veya

[1] *Enneads*, VI, 9, 9-10.

[2] *Enneads*, VI, 1, 11; 3, 17; VI, 7, 34-36; 9, 11. Krş., J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967 s. 220 vd.

daha doğru bir ifadeyle O'nun zatı nefse tezahür ettiğinde, (...) bundan sonra nefs aniden O'nu kendisinde tezahür etmiş görür (çünkü aralarında bir şey kalmaz ve de onlar iki tane değil, ikisi de bir olur" (Enn. VI, 7, 34, Armstrong). "Böylece, eğer bir kişi kendisinin bu ittisâli gerçekleştirdiğini görürse, İlâhî olana benzemek olan ona sahip olursa ve gölgeden asla gidiş gibi daha da ileri giderse, kendi yolculuğunun sonuna ulaşır (...) (O) erdem vasıtasıyla Akla/Nous'a, irfanla/bilgelikle Tanrı'ya, (...) yani yalnızlıkla yalnız yaşayana ulaşır" (Enn. VI, 9, 11, Armstrong).

Terminolojik bocalamasına ve müphemliğine rağmen Plotinus, kesinlikle Aristocu En Yüce Varlık ile filozofun soyut ilişkisi kavramından aktif veya cevherî birlik yönünde uzaklaşmıştır. Ona göre bu birleşmenin nihâî konusu Bir'den veya Tanrıdan başkası olamaz.[1] Bu noktada Plotinus'u Aristo'dan ayıran mesafe büyüktür. Dikkat çektiğimiz gibi Aristo, sonlu aklın nihâî konusunu sonsuz aklın bizzat kendisi, yani İlâhî Varlığın kendisi olduğuna dair mantıksal sonucu kısa kesmiştir. Onun Hareketsiz Hareket Ettiricisinin aşkınlığı şu şekildedir: O boş meraklarla kendisini meşgul etmeyi arzulamaz, çünkü etkili bir şekilde Met. XII, 1074b 25 de sorduğu gibi: "Düşünülmesi imkânsız olan bazı şeyler yok mu?" Daha büyük bir vurgu ile ekler: "Bazı şeyler var ki görmemek görmekten daha iyidir" (32. satır). Hatta o, insan da dahil dünya ile ilgili günlük alışverişlerin, sıkıcı işlerin zahmetinden Hareketsiz Hareket Ettiriciyi kurtarmak ister. Hareketsiz Hareket Ettirici, Metafizik'ten açıkça anlaşıldığı üzere, insanı hiç düşünmez ve lafın gelişi olarak, İlâhî taltif arzusundan yüz çevirmiş insanda, aynı türden misillemede bulunur. Yalnızca bir paragrafta, bu düşünce çizgisinden ayrılık gözükmektedir. Met. XII, 1072a 26'da, Aristo Tan-

[1] Rist'in *Plotinus* (s. 221) isimli eserinde bu hususla ilgili şöyle der: "Plotinus (müşahede ve temaşâ gibi) böylesi bir dili sıkça kullanır. (...) Fakat, Eflâtun'a sadık kalmayı dilese bile Plotinus, böylesi bir dil kullanmaktan memnundur. Mistiğin hedefi görmek, değil, fakat, olmaktır. Gaye müşahede değil, yaşamın kendisine döneceği şeyle ittihattır." Krş., Rist, *Eros and Psyche*, Toronto, 1964, 87 vd.

rı'nın hem "arzunun öncelikli nesne"si olduğunu hem de düşüncenin öncelikli konusu olduğunu imâ eder görünmektedir ve *De Anima*, III 430a 17'deki faal aklı Tanrı ile özdeşleştiren İskender ve Zabarella gibi şarihler tabi olarak bu aynileştirmeyi kullanırlar. Fakat, Ross'un ortaya koyduğu gibi, "*De Anima*'nın bu pasajında Aristo aslında Tanrı'dan bahsetmez ve burada tasvir edilen saf ve asla kesilmeyen düşünce eylemi, bazı yönlerden Metafizik'te Tanrı'ya atfedilenlere benzemesine rağmen, muhtemelen Aristo bu ikisini aynileştirmemiştir."[1] *Eudemos'a Etik*, VIII, 1248a 23 ve 1239b 20'de, Aristo, insanın iyiliğinin Tanrı'yı düşünmekte ve ona hizmet etmekte olduğunu açıklar, fakat bu konum Nkomakhos'a Etik'te yıkılmıştır.[2]

-D-

İbn Sînâ'nın faal akılla ilişkili 'ittisâl' kavramının bir yandan Plotinusçu Bir'le birleşme kavramıyla, diğer yandan da Aristocu "yüce ve ilâhî varlıkları" düşünme kavramıyla ince ilişkisi şimdi daha açıkça gözükmektedir.

İbn Sînâ'nın ittisâl konusu, sudurla Tanrı'dan on kez uzaklaşmış bulunan faal akıldır. Bu ittisâlin özü, katı anlamında birleşmeden ziyade 'rü'yettir'. Yalnızca bir yerde İbn Sînâ ittisâl söylemini terkedip, bunun yerine ittihadı yerleştirmiş gözükmektedir. Bu da mistik risalesi Aşk Üzerine'dedir. Burada nâtık nefsin nihâî amacının şunlar olduğunu söyler: "Tabiî olarak mutlak iyiyi sevmek (...) ve ona yaklaşmanın en yüksek derecesi onun tezahürlerini gerçek anlamda kabul etmektir -mümkün olan en mükemmel şekli kastetmekteyim- ki, bu da Sûfîlerin ittihad dedikleri şeydir."[3]

İşârât'ın başka bir yerinde, az bir ısrarla "ariflerin makamları" üzerinde derinleşir, fakat burada fazla bir başarı olmaksızın,

1 D. Ross, *Aristotle*, London, 1949, s.153.
2 Krş., Jaeger, *Aristotle*, s. 24-43.
3 Risalet'ül-'aşk, M. A. Mehren, *Traités Mystique d'Avicenna*'nın içinde Leiden, 1899, s. 22.

yalnızca Aristo'dan devralınan öngörülü veya düşünsel ideal ile Plotinus'tan devralınan 'birleşmeci' ideali uzlaştırmaya uğraşıyor gözükmektedir.[1] Onun kendi sempatisi, açıkça rüyet veya düşünsel tarafadır. Onun başarısızlık sebeplerini anlamak için İslam'daki mistik birleşmenin asıl öncülerinin iki büyük Panteist olan Bistâmî (öl. 874) ve Hallac (öl. 922)[2] gibi aşırı Sûfîler (onların tasavvufu bir ölçüye kadar Hint unsurlarıyla belirlenmiştir) olduğunu; amelî sufîler ve en meşhuru İbn Sînâ'nın olduğu Müslüman Meşşâîler arasında ise fenâ sevgisinin bulunmadığını hatırlamak zorunludur. Hem İbn Bâcce, hem de İbn Rüşd Tanrı'yla özdeşleşme veya birleşme iddialarıyla 'tabiatın sınırlarını aşan' bu sufîleri şiddetli bir şekilde eleştirirler. Çünkü İbn Rüşd'e göre, insanın entelektüel kapasitesinin en dıştaki sınırlarına, fakat ötesine değil, dair çizgi keskince çizilmelidir. Tabiatın zamanlı dünyası ile ayrık akılların ezelî dünyası arasında orta bağlantı noktası olan insan, yalnızca bu akılların en düşüğü ile, yani faal akılla, ilişkiye girebilir. Fakat ona göre bu ilişki, Aristo'da olduğu gibi, tamamen aklidir. İttisale dair risalesinde şöyle yazar: "O, duyuya benzer bir şekilde tamamen gayri maddi bir şeyi gerçekten idrakten başka bir şey değildir."[3] Bu şeyin daha sonra, insanın "heyûlânî/maddi aklı" tarafından idrak olunan faal akıl olduğu açıklanmıştır.[4] Bu idrak onun ittisâl ile kastettiği şeydir; onda insan faal akla ve genelde de

1 Bkz., *İşârât ve't-tenbîhât*, III, İbn Sînâ burada 'bilginin makamlarından bahseder ve şunu tartışır: "Arınmış bilginler kutsallığın ve mutluluğun dünyasına ulaşabilir ve yazılmış en yüksek yetkinliği kazanabilir. (*İşarat*, III, s. 96) "Onun hakkında bilgi edinmek isteyen her bir kimse, kendisini tedricen eğitmeli ve dil ehlinden ziyade 'müşâhede ehlinden' biri; sadece işittiğini nakleden biri yerine ulaşanlardan (vâsılûn) olmalıdır. s. 99-100.
2 Bkz., R. C. Zaehner, *Muslim and Hindu Mysticism*, London, 1960, s. 110 vd. Krş, Fahri, "Three Varietes", s. 205, *Journal for Phililosophy Of Religion*, II, (1971).
3 *Risalet'ül-ittisâl*, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'e ek, ed. Osman Emin, Kahire, 1950, s. 123.
4 Bkz., *Telhîs ma ba'de't-tabi'a*, Kahire, 1950, s. 145 ve *Risâletü'l-İttisâl* s. 123 vd.

ayrık akıllara mahsus olan en yüksek eylem türüne, yani kendini idrak eylemine iştirak eder. Bu kendini idrak vasıtasıyla (ki bu açıkça Aristo'nun Hareketsiz Hareket Ettiricinin kendisini idrak tarzına benzerdir) akla uygun olan yetkinlik gerçekleştirilir ve insanın tabiatı tamamen gerçekleşmiş olur.[1] Bu idrakin konusu Tanrı değil, daha ziyade oluş ve bozuluş dünyasının çevresinde duran alt düzeyde yarı-ilâhî fâildir.

Başka yerde de tartıştığım gibi,[2] bu ittisâl veya ilişki teorisinde, İslam düşüncesindeki hümanizmin en çarpıcı ifadesine sahip olmuş oluyoruz. Bu hümanizm, İslam'ın Tanrı merkezli ve uhrevî ideallerini dışlayıp, bunun yerine manevi ve aklî hayatın merkezini, Tanrı'dan çokça uzaklaştırılmış, gereğinden fazla dünyevî şeye yerleştirerek, bütün insanları ve özellikle de seçilmiş sınıf olan filozofları buna iştirake çağırır.

-E-

Aristo gibi Yunanlı bir filozofta, bu hümanizm ciddi sorunlara yol açmayacaktır. Fakat Müslüman Yeni-Eflâtuncuların ve Meşşâîlerin onu mecâzî olmayan terimlerle savunmadaki ısrarları gerçekten de şaşırtıcıdır. Alıntıda bulunduğum, St. Thomas Aquinas, temelde Kitab-ı Mukaddes'e ve Samî bir kavram olan Tanrı'nın insanla her yerde beraber bulunuşu ve ona olan kesintisiz ilgisini feda etmeksizin ve daha sonra Aristo ve onun Arap şarihlerinin yaptığı gibi Tanrı'yı insan aklının ulaşabileceği alanın dışında bırakmaksızın insan nefsinin bir yetisi kabul ettiği faal akıl teorisinin epistemolojik imâlarını kabul edebiliyordu.[3] Onun için Tanrı bizim aklî bilgi olarak tanımladığımız aydınlanmanın nihâî kaynağıdır.[4] O, aynı şekilde insanın bütün tabia-

[1] Bkz., *Risâletü'l-İttisâl*, s. 121 ve *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libris*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 495 vd.

[2] Bkz., Fahri, "Three Varietes", s. 202, *Journal for Phililosophy Of Religion*, II, (1971).

[3] *Summa Theologia*, c. 1, q. 79, a. 4.

[4] *Summa Theologia*, c. 1, q. 84, a. 5. Krş., *Contra Gentiles*, III, 53.

tının yöneldiği ilk ilke ve son gaye olmak üzere hedefidir. St. Thomas, Aristo ve İbn Sînâ ile insanın nihâî mutluluğunun hakikati düşünmede bulunduğu[1] hususunda ittifak halinde bulunmasına rağmen, bu düşüncenin konusunun Tanrı'dan, yani Mutlak Hakikatten başka bir şey olamayacağı hususunda onlardan ayrılır. Nitekim Thomas Summa Contra Gentiles III'de şöyle yazar: "Her şey kendi sonunun varacağı ilâhî bir benzerliğe yönelir. Bundan dolayı bir şeyin varacağı son durum, Tanrı'ya en çok benzediği haldir.O halde akla sahip bulunan yaratık özellikle Akıl olan Tanrı'ya benzemek ister (...) (ve) o bi'l-fiil olarak aklettiğinde/anladığında bi'l-kuvve ve bi'l-meleke aklettiği/anladığı hallerden daha fazla Tanrı'ya benzemektedir (...) Üstelik bi'l-kuvve akletmekle akıllı varlık, kendini akleden Tanrı'ya benzemektedir, çünkü Tanrı kendisini akletmekle her şeyi akletmektedir." Yine: "İnsanın bilgideki tabiî arzusu belirli bir sona ulaşmaktır. Bu bilinebilen en yüksek varlık olan Tanrı'dan başka bir şey olamaz."[2]

Thomas Aquinas bu ince yolla, Aristo'nun ortaya koyduğu gibi, hakikatleri teemmüle yönelik zihnin derin aklî isteklerini ve Eflâtun'un dillendirdiği gibi Allah'a benzeme yönündeki manevi isteklerini tatmin eder ve böylece nihâî gaye olan mutluluğa veya saadete ulaşır. Düşünsel idealleri kurban etmeksizin veya küçümsemeksizin, bütün bu yapılanlar dikkate değer bir şekilde kâfidir.

[1] Bkz., *In Ethics*. Arist. Expositio., Lect. XI, 2110.

[2] *Contra Gentiles*, III, 25 ve 37.

EK II: İbn Sînâ'nın *Risale fi'n-Nefs* adlı risalesinden İttisale Dair Bir Alıntı

İbn Sînâ'nın Risale fi'n-nefs adlı eserinden yapılan aşağıdaki alıntı (*Ahvâlü'n-nefs*'den, Nefs hakkında bir risale, s. 130-135) nefsin 'kemali' ve onun aklî dünyanın 'suretini çıkarmaya' dair kapasitesi hakkında özlü bir değerlendirme sunar. Bu değerlendirme onun daha önceki görüşlerinin bir özeti ve ittisâl sorununa dair geç döneme ait daha olgun görüşlerinin bir örneği olarak kabul edilebilir.

Nâtık nefse uygun olan kemal, içinde bütün Âlemin suretinin, Âleme uygun aklî düzenin ve onun içine işlemiş iyiliğin bulunduğu akledilir dünyaya sahip olmaktır. Bu süreç bütün varlıkların suretlerini kuşatıncaya kadar, Âlemin İlk İlkesinden başlar ve tamamen manevî ve ilkesel olan (Küllî evrensel nefs) daha düşük cevherlerle, sonra [fizikî] cisimlerle muayyen ilişkisi bulunan diğer manevî cevherlerle, daha sonra bu cisimlerin daha yüksek suretleri ve güçleriyle[1] ve diğerleriyle devam eder. Nâtık nefs nerdeyse, tamamen tek bir varlığa denk gelen bir akledilir dünyaya dönüşür ve mutlak hakikati,[2] mutlak iyiliği ve mutlak güzelliliği düşünmekle meşgul olur. O [nâtık nefs], onun arketipi ve suretiyle nakşedilmiş, onunla çevrilmiş ve onun cevherine dönüşmüş şekilde onunla [akledilir dünyayla] bir olur.

Bu yetkinliği nefsin diğer güçlerinin aradığı diğer yetkinliklerle mukayese edersek, böylesi bir mükemmellik hakkında onun diğerlerinden daha iyi ve daha tam olduğunu söylemenin yanlış olduğunu göreceğiz. Çünkü onun, gerek erdem, tamlık, çokluk ve gerekse daha önce bahsettiğimiz farklı idrak türlerinin

---

[1] Bunlar, semâvî cisimlerdir.

[2] Metin burada bozulmuş olmalıdır. 'el-husn' şeklinde okunmakta, fakat, 'el-hakk' şeklinde olması zannımca daha doğru olur.

oluşturduğu[1] diğer tarz hazlar bakımından diğerleriyle hiçbir şekilde benzerliği ve alakası yoktur.

Süreklilik bakımından, bir kişi ezelî olanı oluş ve bozuluşa tâbi süreklilikle nasıl mukayese edebilir? Kişi vusulun şiddeti bakımından[2] ittisali yalnızca yüzeydeki bir temastan ibaret olan bir şeyi, hiçbir kesinti/süreksizlik olmaksızın alıcısının cevherine nüfuz edip neredeyse onunla aynîleşecek diğer bir şeyle nasıl karşılaştırabilir? Çünkü akletme eylemi, akl eden ve akl edilenle [ma'kul] birdir veya neredeyse bir gibidir.

Bununla beraber, kendini bilen kişinin daha mükemmel olduğu açıktır; idrak için daha fazla kapasitesi olan kişi, en açık incelemeye sahip olacaktır. Çünkü o, daha fazla sayıda duyulur nesneye ve özüne dahil olmayıp, yalnızca arazî olarak ona ilişen özellikleri soyutlayarak ve onun zahirî ve batınî özelliklerini araştırarak nesneyi anlamada daha büyük bir özene sahip olacaktır. Gerçekten de bu tür bir idrak, diğerleriyle nasıl mukayese edilebilir?[3] Duyu, şehvet ve gazap lezzetleri bu mutluluk ve haz türüne nasıl nispet edilebilir? Bununla beraber biz, bedenlerimize hapsedilmiş ve rezîletlere batmış halde hala bu dünyada iken, daha önce de giriş değerlendirmelerimizde belirttiğimiz gibi, sebeplerinden bir kısmına ulaşmamıza rağmen bu lezzetlere iştirak edememekteyiz. Bu sebeple, tutku ve öfkenin ve diğer benzer duyguların boyunduruğunu fırlatıp atmadıkça ve bu hazzın (aklî hazzın) bir parçasını yakalamadıkça onu aramak için yola çıkmaz ve onu arzulamayız. Belki de sonra, özellikle problemler çözüldüyse ve araştırmamızın değerli konuları açıklığa kavuşmuşsa, orada belirsiz, bulanık bir görüntü inşa etmemiz mümkün olacaktır. Bu (tecrübeden) elde ettiğimiz haz, lezzetli ve hoş kokulu bir nesnenin duyusal lezzetine veya onun uzaktan kokusundan elde edilen lezzetine benzerdir.

---

1 Burada atıf, tahayyül ve hafıza gibi iç idrak türlerine olup, filozof bunları daha önce tartışmıştı.

2 Veya varış, vuslat. Bu terim ittisâl kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.

3 Zıtlık aklî ve duyusal idrak türleri arasındadır.

Üstelik bedenlerimizden ayrıldığımızda, nefsimiz – arzulamasına rağmen ona ulaşamamış olsa bile- bedende iken araştırmasının konusu olan yetkinliğe yönelik bir uyanıklık nefste oluşmuşsa, (...) daha önce açıkladığımız ve makamının yüceliği gösterildiği üzere, yetkinliği kazanması durumunda elde edeceği lezzete denk bir acı tecrübe edecektir. Bu bakımdan mutsuzluk ve ceza denk olarak oluşacaktır. Bu mutsuzluk ve ceza da, ne ateşin bedenin kaslarını eritip dönüştürmesi ne de aşırı soğuğun mizaçları mahvetmesidir. (...)

Eğer nefsin aklî gücü, ulaşabileceği yetkinlik derecesine ulaşmışsa, o bedeni terk ettiğinde, elde edilmesi beklenen yetkinlik durumu, ilaç almış ve tatması için de kendisine en tatlı yiyecekler sunulan ve en nefis hallere iştirak etmesi arzulanan, fakat onlardan hiç birini hissedemeyen kimsenin durumuna benzerdi. Bununla beraber ilacın etkisi geçer geçmez, bu harika hazları hemen tadabilecektir. Bu zevk, hiçbir anlamda duyusal ve hayvanî lezzetlerle aynı olmamakla beraber, maddî olmayan cevhere ait güzel hallere benzerdir. Bundan dolayı da diğer bütün hazlardan daha üstün ve şereflidir (...)

İnsan nefsinin ulaşabileceği akledilir suretleri kavrama sınırına gelince, yani mutsuzluk seviyesinin ötesine geçebilme[1] ve onun aşılması veya geçilmesinde mutluluğu ümit etme hususu – ancak kesin olmayan ifadelerle açıklamada bulunabileceğim bir konudur.

Sonuçta insan nefsinde şunların oluştuğuna inanıyorum (*ezunn*): (a) Gayri maddî ilkeleri doğru bir şekilde kavramak ve burhânî olarak bilene kadar sağlam bir inançla onları anlamak, (b) Sonsuz cüz'î hareketlerin değil, evrensel hareket feleğinde[2] meydana gelen şeylerin gaî (teleolojik) sebeplerini bilmek, (c) 'Bütün'ün suretini ve onun parçalarının birbirleriyle olan ilişkisini ve İlk İlke'den hakimiyeti altında bulunan en uzak noktadaki varlığa kadar akan düzeni idrak etmek, (d) İnayeti, İnayet

---

1 İnsanî yetkinlikleri az gelmesi sebebiyle veya inatla yanlış inançlara yapışan kimselerin kötü halleri.

2 Bu, Semâvi cisimler veya yıldızlar feleğidir.

düzenini ve tarzlarını kavramak, (e) Bütün'den önce gelen Varlık'ın (Zât'ın) ne tür bir varlık türüne ait olduğunu; onun iştirak ettiği birliğin ne olduğunu ve hiçbir çokluk ve değişiklik olmaksızın onun nasıl bildiğini kavramak ve (f) Diğer var olan şeylerin onunla ilişkili olarak nasıl düzenlendiğini idrak etmektir.

Bu durumda onun mutluluk kapasitesi, kâhinin kehanetinin artmasına benzer bir şekilde orantılı olarak artacaktır. İnsanın ulvî alem ile ilişkisi sağlam bir şekilde tesis edilmedikçe, insan oradaki var olanlara aşık olmadıkça ve arkasında bıraktıklarına geri dönüp bakmayacak kadar güçlü bir arzu elde etmedikçe bu aşağı dünyaya bağlılıktan ve onun gâilelerinden sanki kurtulamayacak gibidir.

EK III: İnayet: Kötülüğün İlâhî Takdire Nasıl Girdiğine Dair

Aşağıda 'İnayet: Kötülüğün İlâhî Takdire Nasıl Girdiğine Dair' adlı bölümün tercümesini sunuyorum. Arapça metin hem *Kitâbu'n-necât* (ed. M. Fahri, Beyrut, 1985, s. 320-326), hem de *Kitâbu'ş-Şifâ* (*İlâhiyât*)'da (ed. G. Anavatî ve S. Zeyd, Kahire, 1960, s. 414-424) aynen tekrarlanmıştır. Bu iki metin arasındaki küçük farklılıkları dipnotlarda belirttim.

Bu noktaya ulaşınca, inayet konusunu tahkik etmek bizim için uygun olur. Şimdiye kadar açıklananlardan kesin olarak anladın ki, ulvî sebeplerin inayete[1] dair yaptıklarını bizim için yapmaları veya ilgilendikleri herhangi bir şeyle ilgilenmelerinin, bir nedenin zorlamasından veya bir tercihten kaynaklanması mümkün değildir. Sen alemin, göksel cisimlerin, bitkilerin ve hayvanların parçalarının meydana gelişinde görülen mükemmel neticeyi inkâr edemezsin. Bunlar şans eseri ortaya çıkmayıp, belli bir yönetimi (*tedbîr*) gerektirir. Öyleyse sen, inayetin şundan oluştuğunu bilmelisin: İlk ilke varlıktaki iyilik düzenini, onların imkan dahilindeki iyilik ve kemalinin sebebinin kendisi olduğunu ve bu durumdan yukarıda zikredilen şekilde nasıl memnun olduğunu bilir; bunun neticesinde O, iyilik düzenini mümkün olan en yüksek derecede bilir ve bu düzen mümkün olduğu ölçüde en mükemmel şekilde ondan sudur eder. İşte inayetin anlamı budur.

Yine sen kötülüğün bir çok anlamının olduğunu bilmelisin. Biz cahillik, zayıflık ve bozukluk gibi eksiklikleri (*'adem*) kötülük olarak isimlendiririz. Yine biz, bir şeyin sadece kaybını değil, sebebini kavramanın getirdiği acı ve üzüntüye benzer şeyleri de kötülük olarak isimlendiririz. Çünkü iyiliğin zıddı olan, iyili-

1 *Şifâ*, s. 414'te yoktur.

ği engelleyip onun yokluğunu gerektiren sebep, etkilenen nesne tarafından kavranamayabilir. Olgunlaşması için güneşe ihtiyaç duyan bir nesnenin, güneşini gölgesiyle engelleyen bulutun durumunda olduğu gibi. Bu muhtaç nesne kavrama gücüne[1] sahipse, (güneşin ışığından) faydalanmadığını kavrayacaktır, fakat bunu bulutun engellemesinden dolayı değil de, görme gücüne sahip olduğundan dolayı kavrar. Yine o, bu durumdan görme gücüne sahip olması yönüyle değil, başka bir şey olması yönüyle[2] etkilenir veya zarar görür. Bazen de sebep, sağlığın yokluğunu kavrayan kişinin kavramasıyla beraber bulunur ve kavranır. Yakıcı sıcağın etkisiyle bir organ ile irtibatın kopmasından dolayı acı çekenin durumunda olduğu gibi. Organdaki güç vasıtasıyla gerçekleşen irtibatı kaybettiğini kavradığı oranda, sıcağın zararlı etkisini de kavrar; neticede şu iki kavrama biçimi burada birleşir:

Daha önce zikredildiği gibi, bizim var olmayan (*'ademiyye*) şeyleri kavramamıza benzer şekilde kavrama.

Yine zikredildiği gibi, bizim var olanı kavramamıza benzer şekilde kavrama.

Şimdi, varoluşsal olarak kavrayan nesne kendiliğinden kötü olmayıp, bu şeyle irtibatı bağlamında kötüdür. Onun mükemmelleşme veya sağlık eksikliği, sadece kendisiyle irtibatı bağlamında kötü değildir[3] ki kendisi için kötü olmayan bir varlığı olsun. Aksine onun varlığı burada bizzat kötüdür. Buna göre, körlük sadece gözde gerçekleşir ve gözde bulunması dolayısıyla ancak kötü olabilir; onun kötü olarak bulunmadığı başka bir yön yoktur. Fakat örneğin, kendisini incittiğinden onun için[4] kötü kabul edilen sıcaklık, bir başka yönden kötü değildir. Aslen kötü olan eksiklik olup, her eksiklik de kötü olmayıp, türün ve tabiatın o şeyde zorunlu kıldığı sabit mükemmelliklerinin eksikliği kötülüktür. Arızî olarak kötü olan ise, mükemmelliği

---

1 *Şifâ*, s. 415'te darrâkan olarak okundu.
2 Diğer bir deyişle kendi tabiatından dolayı.
3 *Şifâ*, s. 416'da ilave edildi.
4 *Şifâ*, s. 416'da ilave edildi.

hakeden bir nesneden onu engelleyen şeydir. Mutlak kötülükten (*'adem*) sözde iyilik dışında hiç bir iyilik kaynaklanmaz, dolayısıyla o bil-fiil kötülük değildir. (Bi'l-fiil var olsaydı genel kötülüğün karşılığı olurdu.) Çünkü, tam bir mükemmellik durumunda var olup her hangi bir potansiyellik unsuru içermeyen bir şeye kötülük ilişmez. Kötülük, sadece tabiatında potansiyellik unsuru bulunduran şeye, buna da madde aracılığıyla ilişir.

Kötülük maddeye ya ona ilişik bir şarttan dolayı, ya da onu takip eden arızî bir şarttan dolayı ilişir. İlk durumda maddeye ilişen şartın örneği, yaratılışını takiben bir maddeye kötülüğün bazı haricî sebeplerinin ilişmesi, bunun neticesinde de onda belli alışkanlıkların kökleşmesidir. Bu alışkanlık onun için öngörülen mükemmel karakteri almasını engeller. İnsan veya atın yaratıldığı madde örneğinde olduğu gibi. Bu maddeye arızî sebepler iliştiğinde onu âdi mizaçlı ve asi tabiatlı hale getirir. Neticede o uygun dizaynı, biçim veya düzeni kabul etmez. Bundan dolayı da şekli bozulur, mizacı mükemmelleşemez ve gerekli bünye ortaya çıkmaz. Bu fâilin izin vermemesinden dolayı değil, eserin bunu almamasından dolayıdır. Dışardan kaynaklanan arızî şart şu iki şeyden biri olur:

Fâilden mükemmelliği engelleyen veya uzaklaştıran şey,

Mükemmelliği ortadan kaldıran sabit karşıt.

İlk durumun örneği, bulutlar ve onların gölgelerinin yüksek dağlarda bulunması ve bunların güneşin meyveler üzerinde etki etmesini engellemesi neticesinde, meyvelerin olgunluğa ulaşamamasıdır. İkinci durumun örneği, kırağının bazı bitkilerin uygun zamanda olgunlaşmasını engellemesi neticesinde, bu bitkilerin uygun tabiatları ve bu tabiatın gerektirdiği şeyleri kaybetmesidir.

Bütün kötülük sebepleri sadece ay altı alemindeki varlıklarda bulunur. Fakat, bildiğin gibi, varlık alemiyle kıyaslandığında, ay altı alemindeki varlıkların toplamı çok önemsizdir. Buna ilaveten, kötülük sadece fertleri etkileyip, onları da sadece belli zamanlarda etkilerken, türler çok iyi korunur. Fertlerin çoğuna da gerçek kötülük ilişmeyip sadece belli tür kötülükler ilişir.

Yine bilmelisin ki, eksiklikle (*'adem*) eş anlamlı olan kötülük ya zorunlu bir şeye nispetle, veya faydalı olup zorunluya yakın

bir şeye nisbetle kötüdür, ya da bu açıdan kötü olmayıp, çok az durumda mümkün olan bir şarttan dolayı kötüdür. Bu kötülügün var olması halinde de, sadece ikinci dereceden mükemmelliklerde ortaya çıkan ek yetkinliğe nisbetle kötülük olup, tabiatına yerleştiği mümkünün tabiatına bitişik değildir. (Bu fark bizim düşünüp dışladığımız fark değildir.) İlave olarak bu, türe nisbetle kötülük olmayıp, o tür için zorunlu olana ilave bir etmenden dolayı kötüdür. Felsefe, geometri ve benzeri şeyleri bilmemek gibi. Daha sonra öğreneceğin gibi bu, bizim insan olmamızdan kaynaklanan bir kötülük olmayıp, mümkünse herkes tarafından elde edilmesi gereken bir mükemmellik olmasından kaynaklanan bir kötülüktür. Yine sonra izah edeceğimiz gibi bu, bazı fertler veya nefsler için gerekli olduğu ve bu fertler için gerekliliği de onların fert veya nefs olmaları dolayısıyla değil, bu (bilginin) güzelliğine ikna olmaları, onu arzu etmeleri ve onu elde etmeye gayret etmelerinden dolayıdır. Fakat, ondan önce, bu, türün tabiatının ilk mükemmelliklerle ortaya çıkan ikinci dereceden mükemmelliklere eğilim gösterdiği oranda zorunlu olarak meylettiği (mükemmelliklerden) değildir. Eğer böyle olmasaydı bu, tabiatın gerektirdiği bir eksiklik olurdu.

Kötülük ferdlerde nadir olarak bulunmakla beraber onun varlığı, iyiliğin ortaya çıkması için bir zorunluluktur. Çünkü, bu unsurlar bir birine zıt olup, baskın fâil tarafından etkilenmeseydiler, üstün türlerin onlardan meydana gelmesi mümkün olmazdı. Bu elementler arasındaki ateş, zorunlu kozmik değişim sürecinde ortaya çıkan çarpışma neticesinde dürüst bir insanın elbisesiyle temas edip, onun zorunlu olarak yanmasına sebep olmasaydı, genel faydanın kaynağı olamazdı.

Bunun zorunlu sonucu şudur: Bu hadiselerde mümkün olan iyilik, ancak kötülüğe benzer bir şeyin onunla vuku bulması neticesinde iyidir. Buna ilave olarak O'nun iyilik saçması, nadir olan kötülükten dolayı, terkedilmesi bu kötülükten daha beter olan baskın iyiliği terketmesini gerektirmez. Çünkü, tabiatında mümkün olan eksiklik, eğer iki eksiklik varsa, bir eksiklikten daha kötüdür. Bundan dolayı, akıllı insan canlı olarak kaçabilme şartıyla ateşte yanmayı acısız ölmeye tercih eder. Çünkü, bu tür bir iyilikten vazgeçerse, bunu kullanmaktan kaynaklanan kötülükten daha büyük kötülüğe uğrar. İyilik düzenindeki zorunlu

tedbir tarzını kavrayan akıl, bu tür şeylerin zorunlu olarak kendilerinde bulunması gereken kötülükle var olmaları takdir edildiğini de kavramalıdır. Dolayısıyla onun varlığının sudur etmesi zorunludur.

Şayet birisi "İlk Müdebbir'in kötülükten tamamen arınmış saf iyi yaratması mümkündü" diyecek olursa, şöyle cevap veririz: "Bu durum bu tür bir varlığa nisbetle mümkün olmamakla beraber, mutlak varlığa nisbetle mümkündür." Fakat bir çeşit mutlak varlık (kötülükten) arındırılmış olsa, o bu tür bir varlık olmaz. Çünkü, bu gerçekte İlk Müdebbir'den sudur edip aklî, rûhî ve semavî alemde[1] mevcut olan şeydir. Diğer tür, bir imkan olarak kaldığı ve kötülüğün onunla karışabileceği ihtimalinden dolayı (onun ilkesi aslen mevcut olmayıp dışlanmış ki kötülük mevcut olmasın) onun meydana getirilmesi terkedilemeyeceğinden, bu onun var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Dolayısıyla, onun varlığı iki kötünün en hafifidir.

Bunun da ötesinde, arızî olarak bulunan kötülükleri ortaya çıkaran bu sebepleri önceleyen iyi sebeplerin de var olmaması gerekirdi, çünkü onların varlığı sonrakilerin de varlığını gerektirir. Bu durumda da evrensel iyilik düzeninde büyük karışıklık ortaya çıkardı. Yine de eğer bunu gözönünde bulundurmayıp dikkatimizi varlık açısından kendi şartlarında farklılık arzeden varlık türleri olarak mümkünün taksimine çevirirsek, kötülükten arındırılmış olma durumu ortaya çıkabilirdi. Fakat, sadece bu şekilde bulunabilen bir varlık türü, yani onun yok olması var olmasından daha büyük kötülük olması durumunda, varlığının sudur etmesi gerekir. Çünkü, daha uygun bir varlık ondan, zikredilen şekilde sudur edecektir.

Tekrar edecek olursak kötülük bir çok anlamda kullanılır:

Yerilen fiilleri kötü olarak isimlendiririz.

Bu fiillerin kaynağı olan ahlâkı kötü olarak isimlendiririz.

Acı, üzüntü ve benzeri şeyleri kötü olarak isimlendiririz.

---

1 Diğer bir ifadeyle yüce veya semavî alan.

Son olarak, bir şeyin kemalinden eksik olan herşeyi veya kemaline ait bir şeyi yitirmeyi kötülük olarak isimlendiririz.

Şimdi, acı ve üzüntü her ne kadar varoluşsal olup eksiklik değilseler de, gerçekte eksiklik ve kusur kategorisine dahil görünüyorlar. Fiillere yüklenen kötülük de, ya kendisini adaletsizlik gibi bir kötülük etkilediğinde kemalini kaybedene nisbetle, ya da zina da olduğu gibi, şeriatçe[1] öngörülen bir kemale nisbetle görelidir. Aynı durum, bu fiillerden sudur etmesi sebebiyle kötü olan ahlâk için de geçerlidir. Kötü ahlâk nefsin sahip olması gereken mükemmellikleri kaybetmesine neden olur. Gerçekte kötü diye isimlendirilen her fiil aslında, fâiline nispetle[2] mükemmelliktir. Bu sadece onu alan sebebe veya onun üzerinde eylem yapmaya daha çok hak sahibi olan başka bir fâilin fiilini ondan engellemesine nispetle kötüdür. Mesela adaletsizlik, fetih hedefleyen yetiden, yani kemali fetih olan gazap gücünden, ve gazap gücü olması nedeniyle yaratıldığı gayeye uygun olarak bu güçten kaynaklanır. Bununla kasdettiğim, o gücün fethe meyyal yaratıldığı, onu arzu edip onunla tatmin olduğudur. Bu fiil o güce nisbetle iyidir; eğer bu gayeyi başaramazsa bu durum onun için kötülük olur. (Fetih) mazluma nispetle veya kemali ona hakim olup, onu yönetmek olan akıl gücüne nisbetle kötüdür. Eğer o, bu hedefi başaramazsa, bu onun için kötülük olur.

Aynı durum acı ve üzüntüyü üreten sebepler için de geçerlidir; yaktığında ateş örneğinde olduğu gibi. Çünkü yakmak ateşin kemalidir. Fakat, yanma, onunla uğradığı kayıptan dolayı sağlığını kaybedene nispetle kötüdür. Sebebi tabiî yapısında içkin bir eksiklik olan; fâilin onu etkilemesi nedeniyle değil de, etkileyememesinden kaynaklanan kötülüğe gelince, bu hiç bir şeye nisbetle kötülük değildir.

Belli şeylere eşlik eden kötülükler iki sebepten ortaya çıkar:

---

1 *Şifâ*, s. 419'da olduğu şekliyle.

2 *Şifâ*, s. 419'da olduğu şekliyle. *Necât*'taki metin muğlak.

Hem şekil, hem de yokluğa maruz kalabilen maddeye ilişen sebep,

Fâile ait sebep. Bu da,

Maddî varlıkların ondan gelmelerinin zorunlu olmasından dolayı,

Şekle veya yokluğa maruz kalmaksızın maddenin bu rolü oynayabilecek varlık moduna sahip olmasının imkansız olmasından dolayı,

Bu durumda maddenin karşıtlara maruz kalmamasının imkansız olmasından dolayı,

Son olarak da, etken güçlerin kendileri asıl fiillerini icra ederken, daha önce meydana gelmiş başka fiillere zıt fiiller işleme güçlerinin imkansız olmalarından dolayıdır. Buradan çıkan netice, kendisiyle ateşle amaçlanan şeyi elde etmek için yaratılan şeyin, yakmaması imkansızdır.

Bütün bunlara ilaveten bütün,[1] içinde ancak sıcak ve ısınanların bulunmasıyla tamamlanacak olsa, bu ikisinin varlığıyla elde edilecek fayda, yakma ve yanmadan kaynaklanan belli yaralanmaların ortaya çıkmasını gerektirir. Ateşin bir zâhidin kolunu yakması gibi. Bununla birlikte, en sık olan şey tabiat tarafından hedeflenen iyinin olması ve bunun devamlı olmasıdır. Gerçekte en çok vuku bulan şey, türün bir çok ferdinin yanmadan âzade olmalarıdır. Devamlı olmayla ilgili olarak da, yakma vasfına sahip ateş benzeri bir şey olmaksızın, bir çok tür varlığını koruyamaz. Ateşten kaynaklanan yaralanmalar, nadir vakalardır. Buna benzer diğer sebeplerden kaynaklanan durumlar için de aynı şey doğrudur. Dolayısıyla, çok seyrek vuku bulan kötü amaçlar uğruna, sıkça ve daima vuku bulan faydaları terketmek arzu edilir olmazdı. Bu nedenle, Allah Teâlâ şeyleri ve ârızî olarak kötülüğü irade etti; çünkü O, bunun zorunlu olarak vuku bulacağını bildiği için kötülüğü dikkate almadı demek uygun olacak bir tarzda, bu şeylerden kaynaklanan iyilikler Mürid olan tarafından irade edildi. Dolayısıyla, iyilik zorunlu olarak zâtî,

---

1 Diğer ifadeyle, âlem.

kötülük ise ârızî olarak istendi, fakat her ikisi de önceden takdir edildi.

Benzer bir şekilde maddeyle ilgili olarak, onun belli şeylere yatkın olmadığı ve belli şeylerde mükemmellikleri elde edemediği bilinir. Bununla beraber, onda başarılan şey, başarılamayandan kıyaslanamaz derecede büyüktür. Durum böyle olunca, fertlerin bazen maruz kaldığı daimî olmayan kötülükten dolayı belirli, devamlı ve sıkça vuku bulan iyiyi terketmek ilâhî hikmete uygun düşmezdi. Daha uygun bir şekilde, şeylerin vehimde şöyle olduğunu söyleyebiliriz:

Eğer varlıkları hayal edilseydi, bu mutlak olarak kötülükten başka bir şey olmazdı,

Yukarıdakinin zıddı olarak var olmaları iyi olup, varlığının durumu kötü veya eksik olamayanlar,

Eğer var olursalar, iyiliğin hakim olduğu varlıklar (tabiatları gereği bunun zıddına olmaları mümkün değildir)

Kötülüğün hakim olduğu varlıklar,

Son olarak, tabiatlarında bu iki durumun eşit olduğu varlıklar.

Kendisinde hiç bir kötülük bulunmayan; tabiatta mevcut olup, tamamen kötü, hakim olarak kötü veya eşit miktarda kötü olan asla mevcut değildir. Tabiatında iyilik hakim olana gelince, hakim parçanın iyi olması nedeniyle bunun var olması uygundur.

"Bunun tabiatından kötülük niçin tamamen arındırılıp, onun tamamen iyi olması sağlanmadı" diye sorulacak olursa, deriz ki; "Bu durumda onlar aynı varlıklar olmazlardı. Çünkü, daha önce de söylediğimiz gibi, onlar kendilerine herhangi bir kötülüğün ilişmesi imkansız olan varlıklar değildirler. Eğer onlar kendilerinden hiç bir kötülüğün kaynaklanmadığı varlıklar yapılacak olsalar, onlar şu anda mensup oldukları varlık olmayıp başka tür bir varlık olurlardı; gerçekte bu tür varlıklara, yani hiç bir kötülüğün ilişmediği varlıklara sahibiz. " Bunun örneği şudur: Ateşin özelliği yakmak ise; yakma özelliği olanın, ona temas ettiğinde fakir adamın elbisesini yakmak ise (çünkü fakir adamın elbisesinin tabiatı yanmaya maruz kalmaktır); şeyle ilgili farklı

hareketlerin tabiatı, temasın takip etmesi ise; fâil ve eser arasındaki temasın tabiatı etki ve edilginin takip etmesi ise; bunların neticesinde sonraki şartlar mevcut değilse önceki de meydana gelmez.

Neticede, semavî ve arzî, fiziksel ve ruhsal, etkin ve edilgin güçler bir bütün olarak evrensel düzeni ortaya çıkaracak ve bulundukları durumları ile kötülüğün ortaya çıkmasının imkansız olduğu bir şekilde düzenlenmiştir. Bu durumda, birbiriyle ilişkileri açısından alemin şartlarından çıkan netice, belli bir nefste ortaya çıkan kötü inanç, inkar veya başka kötülükler öyle bir şekilde ortaya çıkabilir ki, bu durum evrensel düzeni ortadan kaldırabilir. Bundan dolayı, zorunlu olarak ortaya çıkabilecek kötü sonuçlar dikkate alınmamış olup, denilmiştir ki; "Bunları Cehennem için yarattım ve bunu önemsemiyorum; şunları Cennet için yarattım ve bunu önemsemiyorum."[1] Yine denilmiştir ki; "Herkes yaratılmış olduğu yola meyleder."

Şayet birisi "kötülük nadir olmayıp sıkça vuku buluyor" (derse şöyle deriz): "Hakikat böyle değildir; kötülük çokca vardır, fakat çoğunlukla değil. Çok ile çoğunlukla arasında fark vardır. Çok olan birçok şey vardır, fakat çoğunlukla değil. Örnek olarak, felaketler çoktur, fakat çoğunlukla değildir." Eğer atıf yaptığımız bu tür kötülük üzerinde düşünürsen, bunun bırakın diğer sürekli iyiliklerle karşılaştırmayı, ona karşılık gelen ve kendi zatından dolayı mevcut olan iyilikten bile daha az yaygın olduğunu görürsün. İkinci dereceden mükemmelliklerin eksikliği olan kötülülerin çok sık olduğu kesindir, fakat bu bizim tartıştığımız kötülük türüne dahil değildir. Geometri bilmeme, güzellik eksikliği ve benzeri bu tür kötülükler asıl mükemmellikleri ve onlardan kaynaklanan faydası açık mükemmellikleri etkileyen türden değildir. Bu kötülükler belli bir fâilin fiilinden kaynaklanmayıp, eserin hazır olmaması veya (fiili) almaya yönelmemesinden dolayı fâilin fiil işleyememesinden kaynaklanır. Bu kötülükler fazlalık

[1] Allah'ın birinci şahıs olarak konuştuğu Kudsî hadis.

kaynaklanır. Bu kötülükler fazlalık yönünden, sadece belli iyiliklerin yokluğudur.[1]

[1] *Şifâ*, s. 422'de yoktur.

EK IV: Sufi İdeal veya Allah'ı Talep: Gazzâlî[1]

"Taklitçilerin bir ordu gibi olmasına rağmen, Allah yolunu takip edenlerin çok az olduğunu bilmelisin. Sürekli zihninde tutman ve onlarla kendini ve başkalarını yargılayabilmen için iki işaretle seni bilgilendireceğiz."

-A-

İlk işaret, bütün iradî fiillerinin şeriatın ölçütlerine uygun olarak yönetilmesi, eylemlerini başlatma veya onlardan vaz geçme, eylemlere devam etme veya onları kısa kesmede bütünüyle şeriatın sınırlarına bağlı olmasıdır. Zira, şeriatın bütün şerefli huylarını kazanmadığı müddetçe kişinin bu yolu takip etmesi imkansızdır. Bu da, daha önce tasvir ettiğimiz gibi, huyları güzelleştirmeksizin mümkün değildir.[2] Bu da, kişi bir sürü mübah davranışlardan kaçınmadığı müddetçe başarılamaz; o halde nasıl olur da sadece haramlardan sakınmayan bir kişi bunu başarabilir? Ayrıca kişi sürekli müstehab işleri yapmadığı müddetçe de yine bunu başaramaz; o halde nasıl olur da vâcip işleri ihmal eden kişi buna ulaşabilir? Şeriat insanlara yükümlülük yüklemede, itaat ettiklerinde bu evrenin yok olmasına engel olacağı, halkın sıradan kısmının bile yapabileceği asgari farzlar veya haramlarla kendisini sınırlamış olmaktadır. Zira, Allah yolunu takip eden kişi, örnek alındığında dünya harap olacak şekilde bu dünyadan yüz çevirmelidir. O halde nasıl olur da nafileler olmaksızın yalnızca vâcip emirlere ve görevleri yerine getirerek, uyarak ona ulaşılabilir? Bu sebepten dolayı Yüce Allah şöyle

[1] Bu kısım Gazzâlî'nin *Mizânü'l-amel* kitabının, "Allah yolcularının İlk Menzillerinin İşaretlerinin Gösterilmesi" isimli sonuç bölümünün tercümesidir. Bkz., *Mizânü'l-amel*, 155-165.

[2] *Mizânü'l-amel* öncelikle huyların kazanılmasına adanmış ahlâkî bir risaledir.

buyurur: "Kulum, müstehap fiillerle Bana yakınlaşmaya devam eder, ta ki ben onu sevene kadar. Onu sevdiğimde de, onun işiten kulağı ve gören gözü olurum, böylece benim vasıtamla işitir ve benim aracılığımla görür."[1]

Kısacası, dinî vecibeleri ihmal edip, yasaklanmış eylemleri yapmak amansız tembellikten veya aşırı tutkulardan kaynaklanabilir. Tembelliğinin veya tutkularının kölesi olan bir kişi nasıl Allah'ın yolunu takip edebilir? Bununla beraber, şayet Allah yolunu takip eden kişinin tembellikle ve tutkularla mücadele ile meşgul olan kişi olduğunu, diğer taraftan onların üstesinden gelen kişinin ise yolun sonuna varmış olduğunu ve artık yolcu olmadığını söylersen, bu şöyle cevaplandırılabilir: Bu ifade küstahça bir gururun, Allah yolunun ve hedeflenen gayeden habersiz olmanın bizzat kendisidir. Gerçekten de, şayet o kötü huyların hepsini kendi nefsinden temizlerse, onun hedeflenen gaye ile olan ilişkisi hacca gitmeye niyetli borçlu kimsenin hali gibi olacaktır. Alacaklılarla çevrilmiş olduğundan, o öncelikle onlarla olan borçlarını halletmeli ve onlarla ilişkisini kesmelidir. İnsanoğlunu belirleyen temel bedeni özellikler, onun kollarını bağlayan bu alacaklılar veya avını araştıran vahşi hayvanlar gibidir. Şayet o, onlardan kurtulabilirse, Allah yolunda olmak için hazırlıklara başlayabilir. Yine onun konumu, yeni bir evlilik için iddetini tamamlamış olup halifeyle evlenmek isteyen, bütün engellerin ortadan kalktığını zannedip evliliğe hazır olduğunu sanan dul kadının durumuna benzemektedir.[2] Nafile! Halbuki engelleri kaldırmakla sadece kabul edilebilme istidatını elde etmiştir. Ayrıca halifenin rağbet etmesi ve yüce isteği gereklidir. Bu gerçekten de ilâhî bir lütuftur. Kendisini her temizleyen kişi cuma namazını kılamamakta ve iddetini tamamlayan her kadında dilediği her şeye ulaşamamaktadır.

---

[1] Kudsî hadisler, doğrudan Hz. Muhammed'e Yüce Allah tarafından vahyedilmiştir.

[2] İslâm hukukunda boşanmış veya dul bir kadının, kocasının ölümünden veya ondan ayrıldıktan sonra, iddet döneminden önce evlenmesine izin verilmemiştir.

Şayet soracak olursan: Allah yolunun takipçisi muayyen dinî vecibelerinden serbest bırakılacağı ve bu meselelere hoşgörüyle yaklaşan bazı sufilerin söylediği gibi, haramların kendisine zarar vermeyeceği bir noktaya ulaşabilir mi? Bil ki; bu, gururun en zirve noktasıdır. Bazı derinleşmiş âlimler şöyle derler: Şayet bir kişiyi şeriata aykırı işler yaptığı halde, suyun üzerinde yürürken görürsen, bil ki o şeytanın ta kendisidir. Bu hususta doğru olan budur. Bunun sebebi ise, şeriatın doğru ve hoşgörülü olmasıdır, böylece her ne ihtiyaç olarak belirirse veya zorunluluk hasıl olursa, şeriat onlara izin vermektedir. Şeriatın hoş görüsünün sınırlarını aşan kimse ise, zorunluluktan değil, aksine arzu ve tutkusundan böyle davranmaktadır. İnsan, bu dünyada yaşadığı müddetçe, ona boyun eğdirdikten sonra bile hırs ve tutkularının kendisini kuşatmasından koruyamaz. Bundan dolayı kişi sürekli olarak kendisini korumalıdır. Çünkü pek muhtemeldir ki, şeriatı rahatlık ve bir tür şehvet veya bir tür tembellik sebebiyle çiğnemektedir. Bütün bunlar göstermektedir ki, kişi kendisini takip eden bu temel tutkuların avcısı olmalıdır. Aksine nefsini arındıran ve besini gerçek ilimler olan ve ibadete devamla güçlenen kişi için ibadet, gözünün nuru ve Rabbine münacatta bulunduğu gecenin yalnızlığı, onun için en tatlı şey olacaktır. Bu işaret ilk kademelerde ayrılmaz olup sonunda da bulunur. Yüce Allah'a doğru yapılan yolculukta mertebe sonsuzdur. Ölüm bu yolculuğu yalnızca kesintiye uğratır, böylece her bir kişi ölümden sonra dünya hayatında elde ettiği mertebe üzerine dirilir. Zira kişi yaşadığı hal üzere ölür.

-B-

İkinci işaret ise bulunduğu hal ne olursa olsun, zorunlu ve etkilenmez bir şekilde ve büyük bir lezzetin kaynağı şeklinde kişinin kalbinde Allah'ın hazır olmasıdır. pişmanlıkta, yakarışta ve teslimiyette bulunur. İnsanda Allah'ın yüceliği ve azameti inkişaf ettiğinde, bedeni yemek yemek, tabiî işleri görmek, çamaşırları yıkamak gibi acil ihtiyaçlarla meşgul iken bile, kişi bu makamlardan ve hallerden ayrılamaz. Gerçekten de bütün bu durumlarda kişinin hali aşığın hali gibi olmalıdır. Aşık uzunca bir müddet maşukunu bekler ve yorulur. Sonra kendisine ma-

şuku sunulur ve buluşmaktan büyük bir tad alır. Fakat tabiî ihtiyacı sebebiyle, tuvalete gitmesi gerekir. Bedeni ondan ayrılmak zorunda olmasına rağmen, kalbi sevgilisiyle beraberdir. Şayet o halde iken onunla konuşsan, sevgilisinin düşüncesine dalmış olduğundan, o hiçbir şey işitmeyecek ve çok zorlansa bile gözünün nurundan ayrılmayacaktır.

Allah yolunun talibi de bütün dünyevî meşgalelerde böyle davranmalıdır; kalbi ibadet ve tevâzu ile Yüce Allah'ın düşüncesine dalmış iken, bedeninin zorunlu ihtiyaçlarını karşılama dışında diğer işlerle meşgul olmamalıdır. Eğer cinsel ilişki şehveti insanı sımsıkı kuşatabiliyorsa; kişi kirli ve pis spermden yaratılmış ve dışkısını içinde taşıyan rezil bir kadavraya dönecek olan insan suretinin güzelliğinin cazibesine kapılabiliyorsa, nasıl olur da Allah'ın sonsuz ihtişamını ve güzelliğini temaşa etmekte bu durum imkansız olur?

Özet olarak bu yolu tamamlamak aşırı bir hırs, tam bir irade ve büyük bir dikkatle mümkündür. Hırsın ve iradenin başlangıcı ise çok istemeyi ve aşkı zorunlu kılan talep edilen şeyin güzelliğini idraktir. İstenilen güzelliği idrakin temeli ise düşünmek ve diğer bütün nesnelerden yüz çevirerek kalp gözünü sadece onun üzerinde odaklaştırmaktır. Aynı şekilde, Allah'ın görkemi sana gözükünceye kadar, senin aşırı isteğin ve özenin güçlenecek ve gayretine ve sorumluluğuna nispetle O'nu temaşa edeceksindir. Ayrıca sevgi, sürekli dostluk ile artabilir, özellikle zamanla, aslen saklı olan ahlâkî güzellikler ortaya çıktığında, sevgi daha da yoğunlaşabilir.

Buna ilaveten, Allah'ın inayetinin ve görkeminin güzelliklerinden gözükenler, ilk önceleri, yeni harekete geçmiş aceminin idrakinin güçsüzlüğünden dolayı zayıf gözükebilir. Ama arzusu ve isteği güçlendiğinde, bu güzelliği düşünmeye sebatla devam edecek ve bu sebepten dolayı da sevgisinin ulaştığı her noktada muayyen özellikleri keşfedecektir. Aşık sevgilisine yakın olmak istediğinden, bu yola yeni koyulan kimse de Yüce Allah'a yakın olmak isteyecektir. Bu yakınlık, mekan anlamındaki bir yakınlık; cisimlerin yüzeydeki temasları anlamında bir yakınlık veya görme gücü ile görünen nesne arasındaki bir yakınlık gibi değildir. Aksine bu yakınlık mekan anlamında olmayıp, kemâl anlamında yakınlıktır; bundan dolayı temsiller yalnızca bu me-

selelerin uzak bir hayalini sunar. Bununla beraber, öğrencinin öğretmenine olan sevgisiyle mukayese edilmesi daha yanlışsız bir temsildir; çünkü öğrenci hocasına öğrenme eylemiyle yakınlaşmaya çalışır ve nihâî amacı daha sonraki mertebeye ulaşıp, süreklice ona daha da yakınlaşmaktır. Bazı durumlarda bu mümkün olabilirken diğer durumlarda mümkün olmayabilir. Burada ise hedefe ulaşmak imkansız olmasına rağmen, en düşük noktadan en yüksek noktaya doğru hareket kesinlikle mümkündür. Öğrencinin ulaşmış olduğu temsil, muayyen bir mertebedir, bundan dolayı hocasının mertebesini sevmez, fakat en yüksek dereceye bir kerede ulaşmayı arzu etmeksizin, tedricen yükselmeyi arzular. Bu mertebeye ulaşır ulaşmaz da, yukarıdakini isteyecektir.

Alim olmayan kişilerin, peygamberlerin varisleri olan âlimlere benzemeye çalışması gerekir. Âlimler velilere, peygamberler de meleklere benzemeye çalışırlar. Sonuçta onlardan insanî özellikler tamamen silinir ve insan suretindeki meleğe dönüşürler. Ayrıca, meleklerin bir çok mertebesi bulunmaktadır. En yüksek mertebede bulunan melekler aşkın ve de düşünmenin konusudurlar. Mukarreb (Yakın) melekler ise herhangi bir aracıyla Hakiki İlk'ten ayrılmamışlardır. Altlarındaki mükemmel ve görkemli varlıklarla mukayese edildiklerinde, onlarınki saf güzellik ve en mükemmel parlaklıktır. Ama İlâhî Varlık'la mukayese edildiklerinde ise, bu meleklerin dahi sahip oldukları kemâl veya güzellik küçümseme konusu olur.

Yüce Allah'a yakınlığı, cennette muayyen bir yeri işgal etmekten ve O'nun konağının girişine yaklaşmaktan ziyade, bu şekilde anlamak çok daha doğrudur. Aksi durumda senin yakınlaşman bir mekanda olurdu ki, Rablerin Rabbi bundan münezzehtir. Ona yakınlaşma çabası, O'nun memnun olacağı, kabulünden hoşlanacağı ve bundan dolayı da sana lütufkâr olacağı, ibadet hediyelerini O'na sunmak da değildir. Aslında bu tarz, iyi zevkler tatmayı ve hedeflerine ulaşmayı arzulayan tebaanın, krallarına yaklaşma şeklidir. Bu da, sıkça yakınlaşma diye adlandırılır. Fakat Allah, zevk ve hoşnutsuzluk için krallara başvurmayı meşrulaştıran; hizmet edilmekten hoşlanmayı, itaat edilmekten sevinmeyi, kullarının boyun eğmesinden veya emirleri-

ne uymasından dolayı hoşlanmayı ima eden bu tarzdan münezzehtir. Bunlardan birine inanmak bir tür cahilliktir.

Bununla beraber, avamın çoğunun inandığının bu olduğunu söyleyecek olursan, amberi boyacı dükkanından satın almak isteyen kişinin ilim mertebesinden ne kadar uzak olduğunu var sen düşün. Hakikati taşıyıcılarına göre değerlendirdiğinde, yüce makamları nasıl arzulayabilirsin? Sen yine aynı şekilde hakikati yaban eşekle de değerlendirebilirsin.[1] Zira, ilim hayatını tecrübe etmemiş avamla, aslandan kaçarken zıplayıp duran eşek arasında çok az fark vardır. Onların, diğer teşbîhî inançlarını bir kenara bırak, Allah'ın arşta yeşil bir güneş şemsiyesi altında oturduğu inancına nasıl yapıştıklarını görmüyor musun?

İnsanların çoğu müşebbihedendir, fakat teşbîh de derece bakımından çeşitlidir. Bazıları Allah'a eller, gözler, aşağı inme ve mekanda hareket etme kabiliyetleri atfederek, suret bakımından O'nu insana benzetirler. Diğerleri ise, Yüce Allah'ı bütün bu özelliklerden tenzîh etmelerine rağmen, O'na kızgınlık, keyif, gazap ve hoşnutluk atfederler. Bu terimler kutsal metinlerde özel bir metotla ve yorumla (*te'vil*) kullanılmışlardır. Bundan dolayı, bu ifadeler onları anlayanlar tarafından uygun bir şekilde anlaşılır; anlamayanlar tarafından ise reddedilirler. Şayet bütün insanlar anlama bakımından eşit olsalardı, bir hadisteki şu anlam saçma olurdu: "Nice fakîh vardır ki ilmini kendisinden daha bilgili kişiye sunar; nice fıkıh bilgisi hamalı vardır ki hiçbir şekilde fakîh değildir."

---

[1] Bu atıf halife Ali'nin (öl. 661) tam metni şöyle olan çok bilinen bir deyişidir: "Hakikati taşıyanlarına bakarak öğrenmeye çalışma. Bir kere hakikati öğrendikten sonra, onun asıl taşıyıcısını öğrenirsin." Bu metinde Gazzâlî tarından *Munkız mine'd-dalâl*'de s. 25'de alıntılanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire, 1962.

Abdülcebbâr, *Şerh-u usûli'l-hamse*, ed. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire, 1313/1895.

Ahmed b. Hanbel, *Fethu'r-rabbânî*, Kahire, 1955.

Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*, ed. E. K. Rowson, Beyrut, 1979. İngilizce tr. ve şerh, E. K. Rowson. New Haven, Conn., 1988.

Âmirî, *Kitâbü's-sa'âde ve'l-is'âd*, ed. M. Minovi, Wiesbaden, 1957.

Aristo, *Eudemos'a Etik*, tr. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Aristo, *Kitâbu'l-ahlâk*, ed. A. R. Bedevî, Kuveyt, 1979.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, tr. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yay., 1998.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut, 1973.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928.

Bağdâdî, Hatîb, *Târihu Bağdâd*, ed. M. A. el-Hâncî, Kahire, 1931.

Bâkıllânî, Ebû Bekr, *Temhîd*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957.

Bar Hebraeus, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, ed. A. Sâlhânî, Beyrut, 1958.

Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, Leipzig, 1846.

Beyhakî, *Ta'rihu hukemâ'i'l-islâm*, Şam, 1946.

Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*. ed. L. Krehl ve T. W. Juynboll, Leiden, 1862-1908.

Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, Kahire, 1973.

Cuveynî, *el-İrşâd*, ed. J. D. Luciani, Paris, 1938.

Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî*, Kalküta, 1911.

Ebû Tammâm, *Kitâbu'l-hamâse*, III, Kahire, 1331 A.H.

Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Haydarabad, 1948.

Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1929-1930.

Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hâkîmeyn*, ed. A. Nader, Beyrut, 1960.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, ed. A. Nader, Beyrut, 1959. [Türkçe tr. Nafiz Danışman. *el-Medinetü'l-Fâzıla*, İstanbul, M.E.B. 1990.]

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, ed. F. Neccar, Beyrut, 1964.

Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarabad, 1377 h. [Türkçe tr. Hanifi Özcan, Mutluluk Yoluna Yöneltme, İzmir, 1993.]

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, ed. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961. [Türkçe tr. Hanifi Özcan, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1987.]

Fârâbî, *Fusûlü'l-münteze'a*, ed. F. Neccâr, Beyrut, 1971.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, ed. Osman Emin, Kahire, 1948. [Türkçe tr. Ahmet Arslan, *İlimlerin Sayımı*, Ankara, Vadi Yay., 1999.]

Galen, "Kitâbu'l-ahlâk li-Jalînûs", ed. P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University), V, I (1937), s. 1-51.

Gazzâlî, *el-Munkız mined-dalâl*, ed. F. Jabre, Beyrut 1959. [Türkçe tr. Ahmet Subhi Furat, *Dalaletten Hidayete*, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1972. İkinci tr., Salih Uçan, *Tasavvuf Bahisleri*, İstanbul, Kitap Dünyası, 1984.]

Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddîn*, Kahire, ts. [Türkçe tr. Ahmed Serdaroğlu, *İhyau Ulumi'd-Din*, İstanbul, Bedir Yay., 1974.]

Gazzâlî, *Kimyây-ı saâdet*, Tahran, 1954.

Gazzâlî, *Kitâbu'l-erba'în fî usûli'd-dîn*, Kahire, 1963.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, Kahire, 1961.

Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, ed. A. Afifi, Kahire, 1964. [Türkçe tr. Süleyman Ateş, *Nurlar Feneri*, İstanbul, Bedir Yay., 1994.]

Gazzâlî, *Mîzânu'l-'amel*, Kahire, 1342 h.

Gazzâlî, *The Alchemy of Happiness*, tr. Claud Field, London, 1980.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. M. Bouyges, Beyrut, 1927. [Türkçe tr. *Filozofların Tutarsızlığı*, Bekir Karlığa, İstanbul, Çağrı Yay., 1981.]

Hacı Halîfe, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul, 1941.

Hasan-ı Basrî, 'Risâletü'l-Hasan el-Basrî ilâ Abdil-Melik b. Mervân *(fî'l-Kader)*', ed. H. Ritter, *Der Islam*, 21 (1933), s. 67-83.

Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, ed. ve Fransızca tr. A. Nadir, Beyrut, 1957.

Ibn Bâcce, *Opera Metaphysica*, ed. M. Fahri, Beyrut, 1968.

Isfehânî, Râgıb, *ez-Zerî'a ilâ mekarimi'ş-şeri'a*, Kahire, 1299 h. [Türkçe. tr., Abdi Keskinsoy, *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri*, Trabzon, 2003]

Isfehânî, Râgıb, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve-tahsîlü's-sa'adetyn*, Sayda, [Türkçe tr., Mevlüt F. İslâmoğlu, *İnsan: İki Hayat-İki Saadet*, İstanbul, Pınar, 1996.]

İbn 'Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, ed. G. F. 'Avad, Kahire, 1913. Yeni edisyonlar: N. Tikrîtî, Beyrut, 1978; Câd Hâtim, Beyrut, 1986.

İbn Ebî Useybi'a, *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, ed. N. Ridâ, Beyrut, 1965.

İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk*, ed. James A. Bellamy, Wiesbaden, 1973.

İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ven-nihal*, Kahire, 1317 h.

İbn Hazm, *Kitâbü'l-ahlâk ve's-siyer*, ed. ve Fransızca tr. Nada Tomiche, Beyrut, 1961.

İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, Kahire.

İbn Rüşd, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libris*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953.

İbn Rüşd, *Commentary on Plato's Republic*, ed. ve İngilizce tr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1956. Başka bir İngilizce tr. R. Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca ve Londra, 1974.

İbn Rüşd, *Epistle on the Possibility of Conjunction With the Active Intellect by Ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni. A Critical Edition and Annotated Translation*, by Kalman P. Bland, New York, 1982.

İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, ed. A. Nader, Beyrut, 1961. [Türkçe. tr., Bekir Karlığa, *Faslu'l-Makâl, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: İşaret Yay. 1992.]

İbn Rüşd, *Risâletü'l-ittisâl*, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'e ek, ed. A. F. Ehvânî, Kahire, 1950.

İbn Rüşd, *Telhîs ma ba 'de't-tabi'a*, Kahire, 1950.

İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-nefs*, ed. A. F. Ehvânî, Kahire, 1952.

İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, Lonra, 1959.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. S. Dünya, Kahire, 1960.

İbn Sînâ, *Necât*, Kahire, 1938.

İbn Sina, *Risâletü'l-'Aşk*, M. A. R. Mehren, *Traites Mystique d'Avicenna*'nın içinde Leiden, 1899.

İbn Sînâ, *Şifâ*, (*İlâhiyât*), ed. G. Anawati ve diğerleri, Kahire, 1960.

İhvân-ı Safâ, *Resâilu ihvâni's-Safâ*, Beyrut, 1957.

Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903.

Kindî, *Resâilü'l-felsefiyye*, ed. M. Ebû Rîde, Kahire 1950.

Kindî, *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*, ed. H. Ritter and R. Walzer "Uno scritto morale inedito di al-Kindî", *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, VI, 8, Rome, 1938. [*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, tr. M. Çağrıcı, İstanbul, 1998.]

Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire, 1966. [Türkçe tr. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, İstanbul, Dergah Yay.]

Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, ed. F. Kholeif, Beyrut, 1970. [Türkçe tr. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara, İsam Yay., 2002]

Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Kahire, 1955. [Türkçe tr. Selahaddin Kip, Abidin Sönmez, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din: Din ve Dünya Edebi*. İstanbul, Bahar Yay., 1978. İkinci bir tr. Ali Akın, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din: İslâm'da Din ve Dünya Edebi*, İstanbul, Çelik Yay.1998.

Miskeveyh, *Câvidân Hıred*, ed. A. R. Bedevî, Kahire, 1952.

Miskeveyh, *Havamil ve'ş-şevamil*, ed. A. Emin, Kahire, 1951.

Miskeveyh, *Risale fi mahiyeti'l 'adl*, ed. M. S. Kahn, 1964.

Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ed. C. K. Zurayk, Beyrut, 1966. İngilizce tr. C. K. Zurayk, *The Refinement of Character*, Beyrut, 1968. [Türkçe tr. A. Şener, C.Tunç, İ. Kayaoğlu, *Ahlâkı Olgunlaştırma*. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983.]

Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mahâsini'l-Kelim*, ed. A. R. Bedevî, Madrid, 1958.

Müslim, b. Haccâc, *Sahîh*, ed. M. F. Abdülbâki, Kahire, 1374-75/1955-1956.

Râzî, Fahreddîn, *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh*, ed. M. S. H. Ma'sûmî, 1968. İngilizce tr. Ma'sûmî, *İmâm Râzî's 'Ilm al-Akhlaq*, İslamabad, 1969.

Râzî, Zekeriyya, "et-Tıbb er-rûhânî", *İmâm Râzî's 'Ilm al-Akhlaq*, ed. P. Kraus, Beyrut, 1977.

Serrâc, Ebî Nasr, *Luma'*, ed. A.H. Mahmud ve T. Surûr, Kahire ve Bağdat, 1960.

Sicistânî, Ebû Süleyman, *Müntehâb sivâni'l-hikme*, ed. A. R. Bedevi, tahran, 1974.

Subkî, Tabakâti'l şâfi'iye el-kübrâ, Kahire.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. A. A. El-Vekîl, Kahire, 1968.

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, ed. A. Guillaume, London, 1934.

Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2. baskı, Kahire; 1373/1954, 30 cilt.

Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Beyrut, 1961.

Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-mu'anese*, ed. A. Emin, Kahire, 1939-1944.

Tirmizî, *Sahîh*, Kahire, 1292.

Tûsî, Nasirudin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Tahran, 1344. Krş. İngilizce Tr: G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics*, London, 1964.

Yâkut, *Mu'cemu'l-udeba*, Beyrut, 1970.

DİZİN